

No

At

Pt

Se

हिन्दुस्तानी एकेडेमी, पुस्तकालय
इलाहाबाद

वर्ग संख्या.....

पुस्तक संख्या..... 1147

क्रम संख्या..... 2955

Date of Receipt 31-10-20

سلسلہ دار المصنفین
(۱۹)

ابن رشد

یعنی

ابن رشد کی سوانح عمری، اس کا عظیم کلام اور اس کا فلسفہ، اس کے
فلسفہ پر ناقدانہ تبصرہ اور یو۔ پین اس کے فلسفہ کی
اشاعت کی تاریخ

از

مہاروی محمد یونس صاحب انصاری موم رنگی علی



بہار مہاروی مسجد علی ندوی



۱۳۲۲ھ

کتابخانه دار المصنفین عظماء

علامہ شبلی نعمانی

سیرۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم حصہ اول طبع دوم قیمت باخلان کاغذتے رقم
ایضاً حصہ دوم طبع اول قیمت باخلان کاغذتے رقم
ایضاً حصہ دوم طبع دوم قیمت باخلان کاغذتے رقم
الفاروقی حضرت فاروق اعظم کی لائق اور حکومت رستم
المامون خلیفہ مامون الرشید کے عہد سلطنت کے حالات
الغزالی امام غزالی کی سوانح عمری اور اخلاقی فلسفہ
سیرۃ النعمان امام ابوحنیفہ کی سوانح عمری اور اخلاقی فلسفہ
سوانح مولانا رام مولانا جلال الدین کی سوانح عمری

دلائل سے ذہب کو فلسفہ کے مقابل میں ثابت کیا اور ملاحہ اور منکرین
دلائل کا رد کیا اور طبع سوم مطبوعہ معارف اسلامیہ قیمت
قصیدہ امر لیسر امر تکرار اس اندوہ انگیز مولا نے
جوندی قصیدہ فرحانہ طبع گیارہویں صدی کا پتہ
مجموعہ کلام شبلی
مثنوی صبح امید

کلیات مولانا کی تمام فارسی تصانیف کا مجموعہ
مجموعہ کلام شبلی مولانا کی تمام فارسی تصانیف کا مجموعہ
نمون سے چھپے اس میں سب کی کر دئے گئے ہیں
کے دلائل کاغذتے قیمت

مولانا محمد امجد علی دین صاحب بی

تفسیر سورہ النجم
تفسیر سورہ النجم
تفسیر سورہ النجم
تفسیر سورہ النجم
تفسیر سورہ النجم
الرائی کچھچھنی من ہوا

امباق النجوم حصہ اول دوم پہلے پڑھائی گئے
مولانا محمد امجد علی دین صاحب بی
مولانا محمد امجد علی دین صاحب بی
مولانا محمد امجد علی دین صاحب بی
مولانا محمد امجد علی دین صاحب بی
مولانا محمد امجد علی دین صاحب بی

مولانا محمد امجد علی دین صاحب بی
مولانا محمد امجد علی دین صاحب بی
مولانا محمد امجد علی دین صاحب بی
مولانا محمد امجد علی دین صاحب بی
مولانا محمد امجد علی دین صاحب بی

مثنوی شریف اور دیگر تصانیف پر تقریظ
تغلیات شبلی مولانا کے مختلف علمی مضامین کا مجموعہ
رسالہ شبلی مولانا کے دیگر تصانیف کا مجموعہ
سیان خسرو خسرو کے حالات زندگی اور ان کی شاعری پر دیوبند
شعراجم حصہ اول شاعری کی حقیقت فارسی شاعری کا ذخیرہ
ایضاً حصہ دوم شاعرانہ متون کا دور
ایضاً حصہ سوم شاعرانہ متون کا دور
ایضاً حصہ چہارم شاعرانہ متون کا دور
ایضاً حصہ پنجم شاعرانہ متون کا دور
ایضاً حصہ ششم شاعرانہ متون کا دور

مولانا محمد امجد علی دین صاحب بی
مولانا محمد امجد علی دین صاحب بی
مولانا محمد امجد علی دین صاحب بی
مولانا محمد امجد علی دین صاحب بی
مولانا محمد امجد علی دین صاحب بی
مولانا محمد امجد علی دین صاحب بی

مرحوم مصنف

بے ہمتی دھڑپن کہ دریک ہفتہ
گل سرزد و غنچہ کرد و شگفت و برخت

دنیا کی ناکامیوں کی فہرست بڑی طویل ہے، لیکن شاید اس میں سرعنوان اس ناکامی کو جگہ ملیگی کہ انسان بڑی توقعات اور خوش آئند امیدوں کے ساتھ اپنے کسی کارنامہ کا آغاز کرتا ہے لیکن اس سے پہلے کہ کارنامہ کا ورق آخر ہو، زندگی کا ورق ختم ہو جاتا ہے، مرحوم مصنف نے اس سے پہلے وار ^{لمصنفین} اس کے سلسلہ میں اپنی کتاب روح الاجتماع شائع کی تھی اور یہ دوسری کتاب ختم کر کے چھپنے کو بھیجی تھی، کہ نومبر ۱۹۲۲ء میں دفات پائی، ملک کی بزم دانش کے اس نوجوان ممبر کا سانحہ موت ہمیشہ کے لیے ایک یادگار غم رہے گا، ہماری درخواست پر ہمارے دوست، اور مصنف مرحوم کے عزیز و رفیق مولوی ^{محمد علی} صاحب انصاری نے ان کے سوانح حیات کے چند صفحات لکھ کر بھیجے ہیں، جو اس ورق کے بعد آپ کو ملین گے،

زیر نظر کتاب نہ صرف اردو میں بلکہ تمام قدیم و جدید مشرقی تصنیفات میں سب سے پہلی ہے جس میں ابن رشد کے متعلق اس قدر معلومات یکجا کیے گئے ہیں، بلکہ اس سے آگے بڑھ کر کہا جاسکتا ہے کہ ابن رشد کے متعلق اس قدر ذخیرہ نہ صرف مشرق بلکہ مغرب میں بھی کسی ایک تصنیف میں فراہم نہیں، ہمارے ملک میں سے پہلے اسلامی اسپن کے اس مسلمان فلاسفہ کی سوانح نگاری کا فخر ہمارے محترم اور ہماری مجلس کے صدر شہین نواب شہا و اٹھلک، مولوی سید حسین، لکھنؤ، امجدہ، اراکی کو حاصل ہے، اور مولوی ^{محمد} صاحب نے ابن رشد کے متعلق ایک مختصر مضمون مولوی ذائق سے آرا دو کا کتب خانہ میں لکھا تھا،

اس کے بعد علامہ شبلی کو یہ فخر ہے کہ انھوں نے مسئلہ میں نواب صاحب مدوح کے جواب میں ابن رشد
ایک مختصر مضمون مشرقی ظالم سے انجائز اولکھنویں لکھا اور اس کے بعد مسئلہ میں ایک سلسلہ مضامین لکھ کر
شایع کیا، اور جس کا آخری نام حصہ معارف ہے، شایع ہوا،

ابن رشد پر یورپ میں سب سے مکمل بحث فرانسیسی عالم پروفیسر رینان نے کی ہے، اور ایک مستقل تصنیف فلسفہ
ارسطو کے اس سب سے بڑے شارح کے تذکرے پر مسئلہ میں مصر کے ایک عیسائی عالم فرح النون نے اپنے رسالہ
الجماعہ میں ابن رشد و فلسفہ کے نام سے رینان کی کتاب کی عربی میں تلخیص کی، لیکن ہندوستان نے رینان
کی کتاب کی اس سے زیادہ قدر کی حیدر آباد دکن میں غالباً مولوی سید علی بلگرامی کے مشورہ سے رینان کی
اس کتاب کا فرانسیسی سے انگریزی میں ترجمہ کر دیا گیا، یہ انگریزی ترجمہ مسودہ ہی کی صورت میں تھا کہ واقعات
کی مدد بدل گئی، مولوی یونس مرحوم نے جب ابن رشد پر لکھنا چاہا تو میں نے ہی ان کو حیدر آباد کے اس
انگریزی ترجمہ رینان کا پتہ دیا، اور آخر مرحوم نے اس کو حاصل کیا، اور جا بجا اپنی کتاب میں اسے جو اسے دے،
یہ پیش نظر کتاب نہ صرف ابن رشد کے احوال و سوانح، اور اس کے علوم و مسائل تصنیفات کے تذکرہ
ہی پر مشتمل ہے بلکہ اس میں سائنس کے علم کلام، اور فلسفہ کے تاریخ و تنقید بھی ہے، اور نیز یورپ میں اسلامی علوم
و فنون کی ترقی و اشاعت کے واقعات کی پوری تشریح بھی ہے، اس کتاب سے یہ بھی معلوم ہو گا کہ ابن رشد تنہا
فلسفی ہی نہ تھا بلکہ ایک نقاد و متکلم اور ایک نکتہ سنج نقیب بھی تھا،

امید ہے کہ ہمارے ناظرین اسلامی اسپین کے اس بوڑھے فلسفی کے حالات کی کتاب جب ختم
کریں گے تو اسلامی ہندوستان کے اس سبزہ آغا و نوجوان فلسفی کی تحقیق، اوکاوش و محنت کی داد دینگے
اور اس کی طلب مغفرت کے لیے دست دعا اٹھائیں گے، کہ مرحوم مصنف کے لیے اب یہی سب سے بڑا
صلہ اور انعام ہے،

مرحوم کا دوست

سید سلیمان ندوی، ناظم المصنفین، ۲۲ رجب ۱۳۲۲ھ ہجری،

مصنف کے حالات زندگی

از

مولوی معین الدین صاحب انصاری فرنگی محل، بی ایس بیٹر

ولادت یکم رجب ۱۳۱۲ھ مطابق ۱۹۰۱ء

وفات ۲۸ ربیع الاول ۱۳۳۸ھ مطابق ۱۹۲۲ء

نام و نسب | ابو الفضل محمد یونس انصاری (مرحوم) خاندان علماے فرنگی محل سے تھے، مقام ولادت و وفات فرنگی محل ہی ہے، مرحوم مفتی محمد یوسف صاحب مالک مطبع یوسفی کے منجھلے بیٹے، اور علامہ مولانا عبدالحی رحمۃ اللہ علیہ (فرنگی محل) کے نواسہ تھے، ان کے مورث اعلیٰ میں ملا حسن بجنکی منطقی تصنیف ”ملاحن“ مشہور ہے، اور ملا قطب الدین شہید سہاوی کا نام لیا جاسکتا ہے، ملا سحر العلوم، ملا نظام الدین (بابائی درس نظامی) جو ہندوستان بلکہ سیر و نجات میں بھی علمی دنیا کے رجاں کبار میں شمار ہوتے ہیں لکھنؤ کے اسی خاندان قدیم کے ارکان ملتے تھے،

تعلیم و تربیت | مرحوم کی تعلیم تمام تر فرنگی محل میں ہوئی، اور ان کے اساتذہ میں اکثر ائمہ کے اعزہ ہیں، عمر کے پانچویں سال سے نوین سال تک حفظ قرآن میں مصروف رہے، انتہائی دیرس میں شمس العلماء مولانا عبدالحید صاحب مرحوم، مولانا محمد غفرت اللہ صاحب، اور مولانا قیام الدین محمد عبدالباقی صاحب کے سے شفیق عزیز دن سے فخر تلمذ حاصل کیا، اور مدرسہ نظامیہ فرنگی محل سے تکمیل کی سند لے فرنگی محل کی تاریخ کے لیے ملاحظہ ہو: احوال علماے فرنگی محل (مطبع یوسفی لکھنؤ) و سفرنامہ ڈاکٹر برنیر (انگریزی)

پروفیسر مولوی حافظ محمد شہید صاحب مرحوم استاد یارسی (ندوی) جنہوں نے اپنی قیمتی زندگی کو گناہ کی بات
 رکھ کر خدمتِ علم کے لیے وقف کر دیا تھا۔ ان کے ایک شفیق استاد ہی نہ تھے، بلکہ ایک ہنشین دوست بھی تھے
 درسِ نظامی کے ساتھ ساتھ بیچ کے طور پر انگریزی زبان کی بھی تحصیل کرتے رہے، اور موروثی ذکاوت و فراست
 کی بدولت جلد ہی اس قابل ہو گئے کہ انگریزی کی دقیق فلسفیانہ تصانیف کو پڑھ کر تقریر و تحریر میں ان پر
 برابر اسے زنی کیا کرتے تھے، مکمل علومِ عربیہ کے بعد وہ تو ان اس آرزو میں رہے کہ جتوئے علم میں ہندوستان
 سے باہر کم از کم مشترک پہنچ سکتے، یا کسی ہندوستان ہی کی یونیورسٹی میں شریک ہو جاتے، یہ صحتِ بین
 بظاہر آسان تھیں، کیونکہ مرحوم کے والدین فرنگی محل کے متول افراد سے ہیں، فارغ التحصیل ہونے کے
 وقت مرحوم کا بن سترہ سال سے زیادہ نہ تھا، لیکن اطراف و جوانب کے اثرات نے یہ آرزو میں پوری
 نہ ہونے دیں، جبکہ ایک سبب یہ بھی ہوا کہ اسی نو عمری میں مدرسہ نظامیہ نے انکی خدمات طلبہ کے
 ان کے بہت سے ارادے نسخ کر دیے، اس دارالعلوم کی خدمت کے لیے وہ ہر قربانی پر ہمیشہ تیار رہا
 ۲۲ سال کی عمر تک ادبِ معقولات اور فقہ وغیرہ کے درس دیتے رہے، اور بعض انتظامی عہدوں کے
 فرائض بھی قالیب سے انجام دئے، اس کے بعد فکرِ معاش میں حیدر آباد گئے، اسی ضمن میں وہ ان
 ان کے احباب اعرضہ نے امتحانِ وکالت کے لیے مجبور کیا اور مرحوم کو برائے چند سے درجہ قانون میں
 میں شریک رہنا پڑا، لیکن قانونی مشاغل فطرۃً انکی طبیعت کے موافق نہ تھے کچھ ناموافقیت اب و ہوا
 بھی ایک بہانہ بنی، ناچار لکھنؤ واپس آئے اور اپنے قدیم مشاغل میں بدست و منہمک رہنے لگے۔

سینٹسٹ [لیکن شہداء میں جامعہ عثمانیہ میں تقرر ہوا، اور مسلم دینیات کی حیثیت سے ریاست حیدر آباد
 میں دوبارہ سکونت اختیار کی، یہ پہلا موقع تھا کہ مستقل طور پر گھر چھوڑا، جامعہ عثمانیہ بلکہ حیدر آباد گئے
 لئے حافظ صاحب مرحوم منڈیا نوالہ میں مشاغل لکھنؤ کے باشندہ تھے، متوسطات تک دارالعلوم ندوۃ میں تعلیم پائی تھی مولانا
 محمد فاروق صاحب چاکوئی سے خاص نہیں حاصل کیا تھا، اور مولانا ہی ان پر بہت توجہ فرماتے تھے۔

ان کو دلی انس تھا، اوروں کی اردو دیو نیورسٹی کی کامیابی کا پورا یقین رکھتے، اور اس کی ابتدائی حالت کو سنبھالنے کی کوششیں کرتے رہتے تھے، اس زمانہ کے ترک وطن سے جو حریت عمل اور آزادی خیال ان کو میسر ہوئی تھی، اس کا اپنی سابقہ زندگی سے موازنہ کر کے کہا کرتے تھے کہ "مجھے دنیائے علم کی شہریت کے گونا گوں حقوق حاصل ہوئے جاتے ہیں مگر افسوس کہ یہی زمانہ ملازمت ان کے مرض الموت کی ترقی کا زمانہ تھا، تب ہی دق شروع ہو چکی تھی بالآخر بغرض علاج مگر زندگی سے مایوس ہو کر وطن چلے آئے، اور تقریباً چھپیس برس کے سن میں وفات پائی،

سیرت | مرحوم کا ہر شے سادہ و سلیس، انکی غیر معمولی متانت، حلم و حیا، استقلال اور علم دوستی کا مداح رہا، ان کے بے تکلف ہمیشہ نون میں بھی کبھی کسی کو انکی بابت کوئی خلاف وضع بات باور نہیں ہو سکتی تھی، فرنگی محل کے نو عمروں میں انکی ذات نہ صرف ان کے اخلاق و عادات کے لحاظ سے ضرب المثل تھی، بلکہ حقیقت ان کے بعض ہم عمروں کے لیے شمع ہدایت ثابت ہوئی، اور پھر باوجود ان محاسن کے ان سے رشک و حسد کرنے والا شاید دنیا میں کوئی نہ تھا، ایسا ہر دلیخیز شخص جو بغیر کسی ایک مین سبب شہرت کے ایک کردہ کے گردہ کی آنکھوں کا تار اٹھا رہا ہو، اسکی نیکیوں میں مبالغہ کرنا ایک سیرت بخار کے امکان سے باہر ہے، اوائل عمر سے مرحوم کے علمی لہجہ ان کی یہ کیفیت تھی کہ کھیل کے وقت تفریحی کتابوں کی طرف متوجہ ہو جاتے تھے، بلکہ ساتھیوں کو بھی ایسے مشاغل کے لیے لگاتے تھے، اطراف کے علمی چرچوں نے ذوق تصنیف و تالیف کو ابتدا ہی سے ادھکا مقصد زندگی قرار دے دیا تھا، جس میں تصنیف و تالیف نہیں کر سکتے تھے تو مصنفین کے اشغال کی طرح طرح سے نقل ہی کیا کرتے تھے، گھر میں مولانا عبدالحی مرحوم کا کتب خانہ موجود تھا جس کی نقل و تحپچہ میں اپنی الماری کو قرار دیتے تھے، جب اصلی توجہ کا وقت آیا تو مولانا کے قابل قدر کتب خانہ کی ترتیب و ترقی میں اپنے جدید مذاق کے لحاظ سے بلع کوششیں بھی کیں، حتیٰ کہ فی زمانہ ہندوستان کا غالباً ایک ہی نسخہ کا کتب خانہ ہے جس کی فہرست انھوں نے

دو بڑے تعلیمی مرکزوں میں قدر کے ساتھ رکھی ہوئی ہے، اور مرحوم کے قابل تقلید حوصلوں کی داد دے رہی ہے، اسی قسم کی دلچسپیوں میں انکی مختصر عمر ختم ہو گئی اور مرنے سے قبل اگر کچھ عزیزوں کو وصیت کی، تو یہی کہ حتی الامکان مسکن مولانا عبدالحی کی علم پر درنضا کو کہی نہ چھوڑنا، درحقیقت مرحوم کی زندگی نے واضح کر دیا کہ ماحول زندگی اور عام تربیت کا اثر انسان کے افکار اور عقلِ عالم پر کس حد تک ہو سکتا ہے تصنیفات وغیرہ | مرحوم ہمیشہ کچھ نہ کچھ لکھا کیے لیکن ذہنی ارتقا کے ساتھ جون جون خیالات بلند ہوتے گئے ہوا اہل عمر کی تحریروں کو اپنے زمانہ جاہلیت کی طرف منسوب کر کے تلف کرتے گئے مثلاً تقریباً تیرہ سال کی عمر میں مولانا نے روم کے رنگ کی ایک فارسی مثنوی لکھنا شروع کی تھی، مگر اتفاق سے جلد ہی اس کے کچھ اشعار کسی بزرگ کے گوش گزار ہو گئے انھوں نے پسند تو کیے اور داد بھی دی مگر ساتھ ہی شاعری کی اس قدر مذمت کر دی کہ نوعمر مصنف کی طبیعت اس مشغلہ سے بہت دور ہو گئی اور پھر کبھی شعر موزون کرنے کا خیال تک نہیں کیا، مگر اس سے طبیعت کی شہر پسندی اور سخن فنی کی ترقی کا خون نہیں ہوا، بے تکلف احباب کی مختصر مجلسوں میں یہ چرچے بھی رہتے تھے اور مرحوم کو ان صحبتوں سے بہت دلچسپی تھی،

سیاسی لٹریچر کا بہت شوق تھا، بلکہ یہ کہنا بھی غالباً بیجا نہ ہوگا کہ سیاسیات میں وہ لکھنؤ کے سب سے زیادہ باخبر اشخاص میں تھے، جنگ گذشتہ سے کچھ قبل حافظ وہبہ نامی ایک مصری عالم اور جہانگیرہ سیاح فرنگی محل میں ایک عرصہ تک ایک مسلم کی حیثیت سے مقیم رہے، موصوف علوم شریعہ دہلی اور فاضلکرا تارخ و سیاسیات میں ابھی دست گاہ رکھتے تھے، مولوی محمد یونس مرحوم ان کے شاگرد ہوئے اور اپنی ذکاوت اور مستعدی کی بدولت انھیں اپنا گرویدہ کر لیا، مرحوم کو کبھی اس کی ایسی عقیدت ہوئی کہ بعض اعلیٰ اور اسلامی مقاصد پورے کرنے کے خیال سے ان کے ساتھ ترک وطن تک آمادہ ہو گئے متعدد وجوہ سے یہ مقصد تو پورا نہ ہو سکا، لیکن اس ضمن میں عربی لکھنے اور

بولنے کی خوب مشق ہو گئی،

پچھلے سات یا آٹھ سال میں مرحوم نے جو کچھ قلمبند کیا، اسکا اکثر حصہ کسی نہ کسی صورت میں شائع ہو چکا ہے، ان کے مطبوعہ و غیر مطبوعہ مضامین کے مطالعہ سے یہ رائے قائم ہوتی ہے کہ ادب کا مقصد زیادہ تر مشرقی طرزِ تخیل کا مغربی تصورات سے مقابلہ کرنا ہوا کرتا تھا، اور وہ ایک گروہ کو دوسرے گروہ سے روشناس کرانا چاہتے تھے، ان کے متعدد مضامین "معارف" اعظم کڈہ میں چھپے ہیں جنہیں "حقیقتِ علم" خاصکر قابلِ ذکر ہے، علیات کے موضوع پر ہماری زبان میں یہ سلسلہ مضامین اپنی نظیر بس آپ ہی سمجھا گیا ہے، رسالہ "النظامیہ" (فرنگی محل) میں جو مضامین درج ہوئے ہیں ان میں "افلاطون کے اصولِ سیاسی" کے زیرِ عنوان ایک سلسلہ بہت ہی وسیع النظری کی معلومات کے ساتھ شائع ہوا تھا، اور ایک قابلِ قدر تبصرہ مل کی منطق پر قیاس اقرانی کے عنوان سے ہی رسالہ میں چھپا تھا، جس میں مشرقی مصنفین کے اقوال سے مدد لی گئی ہے رسالہ "معلومات" (لکھنؤ) میں ایک مضمون "نوعِ انسان کی اصل" کے عنوان سے گنم چھپا تھا، وہ مرحوم ہی کی یادگار رہے اور حیاتیات کی مہری اور انگریزی کتاب میں اسکا ماخذ ہیں،

مستقل کتابوں میں مرحوم کا ایک لیسان کی کتاب کا ترجمہ "روح الاجتماع" بہت مقبول ہوا، جواب پنجاب کے اردو آنرز (بی اے) کو رس میں داخل ہے، اصل میں اس ترجمہ کے لیے قلم اٹھانے کی تحریک "رسالہ معلومات" (لکھنؤ) کے ایک نوٹ سے ہوئی تھی جس میں توجہ دلائی گئی تھی کہ لیسان کے خیالات ابنِ خلدون سے بہت ملتے ہوئے ہیں، اگر کوئی صاحبِ عربی اور انگریزی واقف ہوں، اور ان دونوں کا موازنہ کریں تو یہ ایک عمدہ علمی خدمت ہوگی، چنانچہ مرحوم نے اپنے ترجمہ کے مقدمہ میں اس مقصد کو کافی طور پر ملحوظ رکھا ہے، اس کے بعد ایک عربی تصنیف کے لیے قلم اٹھایا جسکا نام "الخلافت والسیاست" ہے اس میں خلافت عثمانیہ اور نکاتِ سیاست اسلامیہ پر

مذہبی اور عقلی نقطہ نظر سے ایک قابلِ تامل اور مطول بحث کی گئی ہے بغرض یہ تھی کہ اسکی اشاعت ساری
 اسلامی دنیا میں ہو اور اسی ارادہ سے شیخ مشیر حسین صاحب قدوائی نے ۱۹۲۰ء میں اس کا مسودہ
 انگلستان منگوا لیا تھا کیونکہ اس زمانہ میں کسی سیاسی مصنف کی صاف گوئی کو ہندوستان میں فروغ
 ناممکن تھا مگر افسوس کہ اسکی اشاعت کا کوئی بندوبست نہ ہو سکا، اس کتاب کی تکمیل کے بعد مرحوم
 ہمہ تن سوانح ابن رشد کے لیے مواد فراہم کرنے میں مصروف ہو گئے اور ۱۹۲۲ء میں یہ کتاب اشاعت
 کے لیے ”دارالمصنفین“ بھیج دی گئی۔ سنہ مذکور سے پہلے ہی مرحوم نے منطق پر ایک عربی رسالہ بھی لکھ لیا تھا
 جس میں بعض قدیم فلسفیانہ مسائل پر نہایت بھر کے ساتھ نئی روشنی ڈالی گئی ہے، یہ رسالہ غیر مطبوعہ
 ہے، اس کے بعد عثمانیہ یونیورسٹی میں پہنچا اپنے درس کے ضمن میں انھوں نے قرآن مجید کی ایک
 تفسیر لکھنا شروع کی تھی، لیکن افسوس کہ زندگی نے وفانہ کی اور وہ ناتمام رہ گئی، مرحوم کے بعض
 مضامین جبکہ ذکر اور پرہیز کیا گیا، بجائے خود مستقل تصانیف کی حیثیت رکھتے ہیں، اگر ان کے مطبوعہ
 اور غیر مطبوعہ مواد کا ایک مجموعہ شایع کر دیا جائے تو ایک ضخیم جلد میں ہوگا، اور ظاہر ہو جائیگا کہ اس
 جوان مرگ نے اپنی مختصر زندگی خدمتِ علم کے لیے کس جوش و خروش کے ساتھ وقف کر دی تھی،



فہرست مضامین کتاب

نمبر نمبر	نام مضمون	صفحہ	نمبر نمبر	نام مضمون	صفحہ
	حصہ اول				
	ابن رشد کا تذکرہ				
	باب اول				
	اندلس کی علمی ترقی کی تاریخ	۳۲-۳۱			
۱	اسپین میں مسلمانوں کی علمی حالت	۱۰-۱۴	۱	ابن رشد کے اخلاق و عادات	۸۹-۹۳
۲	اسپین میں علوم عقلیہ کی تدریجی ترقی کی تاریخ	۱۸-۳۲	۲	ابن رشد کی نسبت افسانوی شہرت	۹۴-۹۸
	باب دوم		۳	ابن رشد اور مورخین عرب	۹۸-۱۰۶
	ابن رشد کے سوانح زندگی	۲۳-۲۶	۴	ابن رشد کا فضل و کمال طرہ و رسم اور تلامذہ	۱۰۶-۱۱۱
۱	ولادت اور ابتدائی حالات	۳۵-۳۹	۵	ابن رشد کا طرز تصنیف	۱۱۱-۱۱۴
۲	ابن رشد کی تعلیم اور سن رشد	۴۱-۴۵	۶	ابن رشد کی تصنیفات	۱۱۴-۱۳۰
۳	عقدہ قضا اور دربار کے تعلقات	۴۵-۵۵	۷	ابن رشد کی تصنیفات کے قلمی اور مطبوعہ نسخے	۱۳۰-۱۳۶
۴	ابن رشد کی تباہی کے اسباب	۵۶-۶۹		حصہ دوم	
۵	تباہی کے واقعات	۶۹-۸۱		ابن رشد کے آراء و نظریات	
۶	ابن رشد کی رہائی اور وفات	۸۲-۸۶		باب اول	
	باب سوم			ابن رشد اور علم فقہ	۱۳۶-۱۵۴
	ابن رشد کی سیرت پر تبصرہ	۸۶-۱۳۶	۱	فقہ ابن رشد کا تعلق	۱۳۸-۱۴۶
			۲	ابن رشد کی تصنیفات فقہ پر نقد و تبصرہ	۱۴۶-۱۵۴
				باب دوم	
				ابن رشد اور علم کلام	۱۵۵-۲۰۴
			۱	علم رشد کے علم کلام پر اجمالی نظر	۱۵۶-۱۶۱

۲	ابن رشد کے علم کلام پر تفصیلی نقد و تبصرہ	۱۸۴۰-۱۸۴۱
۳	ابن رشد اور امام غزالی	۱۸۴۱-۲۰۰۰
۱	باب سوم ابن رشد کا فلسفہ	۲۰۸-۲۹۲
۱	ماہیت مادہ و تخلیق عالم	۲۱۰-۲۱۹
۲	نفوس فلکیہ اور چراہر مجردہ کی تصوری	۲۲۰-۲۲۸
۳	نفس لطیفہ کی ماہیت ثانی فلسفہ میں	۲۲۸-۲۳۸
۴	ابن رشد کا علم النفس و وحدت عقل کمالہ	۲۳۸-۲۵۱
۵	حیات بعد المات کا مسئلہ	۲۵۱-۲۵۹
۶	ابن رشد کا علم الاخلاق اور علم سیاست	۲۵۹-۲۹۷
۱	باب چہارم ابن رشد کے فلسفہ پر نقد و تبصرہ	۲۹۲-۳۰۳
۱	ابن رشد کے فلسفہ کی ماہیت و اصل	۳۰۳-۳۸۸
۲	ابن رشد کے فلسفہ کی غلطیاں	۳۸۸-۳۹۳
۳	ابن رشد اور ابن سینا	۳۹۳-۴۰۲
	حصہ سوم فلسفہ ابن رشد کی تاریخ	
۱	ابن رشد کے فلسفہ پر یورپ کے یہودیوں کا اثر	۳۹۲-۳۹۷
۲	مذہبی طبقہ کی مخالفت کا دور	۳۹۷-۴۰۹
۳	دور اصلاح	۴۰۹-۴۸۹
۱	ابن رشد کے فلسفہ پر یورپ کے مسیحیوں کا اثر	۳۹۷-۴۰۹
۲	اسکولاسٹک فلاسفہ اور ابن رشد کا فلسفہ	۴۰۹-۴۲۹
۳	پید و ایوینورڈی (مشرقی یورپ)	۴۲۹-۴۶۰
۱	ابن رشد کے فلسفہ پر عربوں و اہل لہجہ کے ابتدائی علمی تعلقات	۴۲۹-۴۳۲
۲	یورپ میں فلسفہ ابن رشد کی تاریخ	۴۳۲-۴۴۰
۳	یورپ میں فلسفہ ابن رشد کی تاریخ (سلسلہ قبل)	۴۴۰-۴۴۹
۱	باب اول فلسفہ ابن رشد کے یہودیوں کا اثر	۴۴۰-۴۴۹
۲	ابن رشد کے فلسفہ پر اسپین کے یہودی	۴۴۹-۴۵۱
۳	موسلی بن مہمون اور اسکے تلامذہ	۴۵۱-۴۶۴
۴	عبرانی تراجم کا دور	۴۶۴-۴۷۲

بسم اللہ الرحمن الرحیم

دبیا حیح

الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى

کتاب خلاص توقع ضخیم ہو گئی ہے، اس لئے نفس مرکزی مطالب اور ادن کی ترتیب کے متعلق بالاختصار کچھ عرض کروں گا،

اسلام کسی قومیت کا نام نہیں، وہ ایک عالمگیر مذہبی برادری ہے، جس میں زمانہ گزشتہ اور زمانہ موجودہ کی مختلف زبان بولنے والی، اور مختلف مزد و بوم کی متعدد قومیں شامل ہیں، جغرافیائی حالات اور اخلاقیات زبان و مزد و بوم کی بنا پر گویہ صحیح ہے کہ مختلف قومیں اپنے خاص خاص نفسانی حالات رکھتی ہیں، اور علم نفس کے نقطہ نظر سے انکا مزاج عقلی و اخلاقی بھی ایک دوسرے سے مختلف ہے، تاہم یہ پوری عالمگیر برادری اس بات میں دنیا کی تمام قوموں سے ممتاز رہی ہے کہ اس کے تمدن اور اس کے علوم و فنون میں مرکزی حیثیت سے ایک قسم کی ہم رنگی پائی جاتی ہے اور یہی وجہ ہے کہ اسلام مہقرین، اسلام ایران میں اور اسلام اندس میں، ایک ہی قسم کے علوم و فنون، ایک ہی قسم کا فرق تعمیر، ایک ہی قسم کا نظام تمدن، اور ایک ہی قسم کا لٹریچر ہے۔ سانسے پیش کردہ احادیث و عقائد، جن سے پیدا ہوتی ہے وہ بغیر کسی وقفہ کے اندس میں جا کر گھر کر لیتی ہے، جو نظام تمدن ایران میں ایجاد ہوا ہے ہندوستان میں

اس کی فہرست اشاعت ہو جاتی ہے، اور جو علوم و فنون قیروان میں ترتیب دیے جاتے ہیں، بعد ازاں کے مدارس میں اولن کا درس ہونے لگتا ہے،

اس بنا پر عربی علوم و فنون یا عربی فلسفہ کی تاریخ کسی ایک ملک یا کسی ایک قوم کے علوم و فنون یا فلسفہ کی تاریخ کا نام نہیں، بلکہ عربی فلسفہ عبارت ہے، اس مجموعہ خیالات سے جس کی پیدائش و پرورش عربی و فارسی زبانوں کے ذریعہ افغانستان، اور ہندوستان، اندس، اور جنوبی اٹلی، غرض اسلام کے تمام زیرنگین ممالک میں چار پانچ صدیوں تک برابر ہوتی رہی، فلسفہ کی یہ تحریک کسی قوم و مذہب کے ساتھ خاص تھی صابی، مجوسی، یہودی، عیسائی، ترک، تاتار، عرب، ایرانی، اور بربر، غرض قرون متوسطہ کی تمام ایشیائی قومیں اس کی اشاعت و تبلیغ میں حصہ لے رہی تھیں، اور اس بنا پر گویا وہ مشرق کی ایک مشترکہ دولت تھی، لیکن اسلام کا اثر سب پر غالب تھا، چنانچہ اسلام کی زبان عربی ادائے مطالب کے لیے خصوصیت کے ساتھ فنون اور مناسب خیال کی گئی،

علمی حیثیت سے قرون متوسطہ کا یہ مشرقی فلسفہ اب ہمارے لیے گو قابل اعتنائین رہا، مگر اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ زمانہ مابعد کی پیدائش میں جو حصہ اس نے لیا ہے، اس کی بنا پر وہ فلسفہ کی تاریخ کا ایک اہم جز بن گیا ہے، اور یہ حصہ نہ صرف ہم مشرقیوں ہی کے لیے اہم ہے، بلکہ اہل مغرب کے لیے اس کی اہمیت زیادہ بڑھ گئی ہے، مشرق کی حالت تو یہ ہے کہ وہ تمدن کے جس مرکز پر آج سے چار پانچ صدیوں پیشتر تھا، اسی جگہ پر اب بھی قائم ہے، اس کے عقائد، اس کے علوم و فنون، اس کی معاشرت، اس کی صنعت و حرفت جہاں پر اور جس حال میں تھی وہیں پر اور اسی حال میں اب تک برقرار ہے، نہ اس میں کسی قسم کی از خود اصلاح ہوئی اور نہ اس کی ضرورت کا تاہن دم احساس ہوا، لیکن مغرب کی حالت ہم سے جدا ہے، آج کا مغرب قرون متوسطہ کے مغرب سے ہر حیثیت سے برتر اور فائق ہے، اور یہ برتری اور فوقیت جو اس کو حاصل ہوئی اس کا باعث مشرق کی وہی علمی تحریک تھی جو زمانہ حال کے لیے اب ناکارہ اور

فرسودہ ہو گئی ہو، پس اہل مغرب تو زیادہ اس کے حقدار ہیں کہ وہ اپنے تمدن اور علوم و فنون کے احیاء و تجدید کے منبع کا پتہ لگائیں، اور غور کریں کہ قدیم و جدید دور کے درمیانی منازل میں عہد بعد کیا کیا تغیرات واقع ہوئے، اور ان تغیرات کا مواد و مصالح کہاں سے ہاتھ آیا، اہل شرق بھی اس تاریخی حصہ سے اس حیثیت سے استفادہ کر سکتے ہیں کہ ان کو اس بات پر غور کرنے کا معقول موقعہ ملتا ہو، کہ زمانہ قدیم میں ان کی کیا حیثیت تھی، اور جو دوسکون میں پڑے رہنے کی وجہ سے اب ان کی کیا حالت ہو گئی ہو، لیکن قرون متوسطہ کے فلسفہ کی تاریخ کے صہرت دو طریقے ممکن تھے، ایک یہ کہ انشعاص و افراد کے ادوار حیات اور ان کے کارناموں کو نظر انداز کر کے محض نفس خیالات کی سلسلہ و تاریخ قلمبند کیا جائے، اور دوسرے یہ کہ کسی خاص فلسفی کو منتخب کر کے اس کی سیرت پر تبصرہ کیا جائے اور اس سلسلہ میں دیکھ سکے اور اس کے اقبل و بعد افراد کے کارناموں پر مقابلہ نظر کی جائے، یعنی دوسری صورت پسند کی اور اس کے کئی وجوہ ہیں۔

(۱) سیرت لکھنے کی صورت میں بعض ایسی جزئی باتیں بھی آجاتی ہیں جن کے بیان کرنے کا کوئی بھروسہ موقع نہیں ہوتا۔

(۲) ہماری زبان میں سیرت نگاری کا اب تک قدیم طرز رائج ہے، یعنی عموماً سیرتوں میں صاحب سیرۃ کے ذاتی حالات و اخلاق و عادات ذکر کر دیئے جاتے ہیں اور اس قدر کافی خیال کیا جاتا ہے لیکن یورپ میں دیگر علوم و فنون کے مانند تاریخ و سیرت نگاری میں بھی نئی نئی ترقیاں عمل میں آئی ہیں، مثلاً اب فلسفہ کی تاریخ کا طریقہ یہ ہے کہ محض فلاسفہ کے حالات ہی درج نہیں کر دیئے جاتے، بلکہ قدیم و جدید، مقدم و متاخر، اور سابق و مہجور، خیالات و آراء و نظریات کا باہم مقابلہ کر کے یہ پتہ لگایا جاتا ہے کہ ان کی پیدائش کس طرح ہوئی، ان کی اصلیت کیا تھی، اور عہد بعد کیا کیا تغیرات واقع ہوئے، لیکن تاریخ یا فلسفہ نگاری کے اس پسپے مرتع میں اگر شخصی سیرت کی موزون طریقہ پر رنگ آمیزی کر دی جائے تو یقیناً اس

مربخ کی سادہ سطح بنائے روشن رہی نظر آنے لگے گی، اگر شرط یہی ہے کہ سیرت نگاری کے مختلف منازل میں قدم رکھتے ہوئے موازنہ تاریخی کا رشتہ ہر قدم سے نہ چھوٹنے پائے،

قرون متوسطہ کے عرب فلاسفہ میں صرف **ابن رشد** کی شخصیت ایسی ہے جس کی سیرت نگاری سے ہماری زبان کی ایک بڑی کمی اور ضرورت رفع ہونے کے علاوہ تاریخ فلسفہ کے اس مرکزی دور کی خصوصیتوں کا بھی انکشاف ہوتا ہے جو نشاۃ جدیدہ کی پیدائش کا باعث ہوا ہے، ابن رشد ہی ایسا فلسفی ہے جس کا نام مشرق و مغرب دونوں کے لیے پایہ صدوق و ناز ہے، صرف اسی کی شخصیت تھی جو مشرق و مغرب میں پیوستگی پیدا کرنے کا باعث ہوئی، اور اسی کا فلسفہ ہے جس نے زمانہ حال کی ترقی ریزی کی، اوس کی اس خصوصیت کبریٰ کے علاوہ مسلمانوں کے لیے اس کا نام اس لیے اور بھی زیادہ اہمیت رکھتا ہے کہ وہ ایک جدید علم کلام کا بانی اور اپنے عہد کا ماہر فقیہ اعظم تھا، اور ایک ایسے ملک میں اسلامی عقائد و عبادات کی تبلیغ کر رہا تھا جو اوس کی زندگی کے تھوڑے ہی عرصہ بعد قبرستان اسلام بجانے والی تھی، مسلمانوں کے لیے ارض اندلس فراوانش کرنے کی چیز نہیں، یہ سرزمین ایسے بالکمال اللہ و علماء کا مدفن ہے جن کے ہم پلہ علماء شاید ہی کسی دوسری اسلامی سرزمین نے پیدا کیے ہوں،

مسلمانوں کے لیے ابن رشد کی سیرت کو زیادہ دلچسپ اور اہم تر بنانے ہی کا خیال تھا جس کی بنا پر ابن رشد کی سیرت اور اوس کے علمی کارناموں کے وہ پہلو زیادہ اجاگر کر کے دکھلائے گئے ہیں جن کا تعلق خاص مسلمانوں کی سوسائٹی سے ہے، اور یہی باعث تھا کہ کتاب میں موقع بموقع ایسے تاریخی حالات، افغانہ کے گئے جن کا تعلق اندلس کی اسلامی سرزمین کی علمی و فنیہ ترقیات سے ہے، گو یہ مضامین **ابن رشد** کی سیرت سے کہنے ہی الگ خیال کیے جائیں، تاہم اس میں شک نہیں کہ ہماری زبان ارض اندلس کی ادنیٰ عجیب و غریب ترقیات کے مضامین سے جو اب تک ناآشنا رہی ہے اس کے ذریعہ کا بجز اس کے کوئی طریقہ ممکن نہ تھا کہ ابن رشد کی سیرت کے سلسلہ میں موقع بموقع ان کا اضافہ کر دیا جاتا،

یورپ میں فلسفہ ابن رشد کی اشاعت کے متعلق جو ایک طول طویل مضمون کتاب میں درج کیا گیا ہے، اوس کا ایک بڑا فائدہ یہ ہے کہ اسکو لاشک فلاسفی کی تاریخ کا ایک حصہ ہماری زبان میں منتقل ہو گیا جس پر اردو میں شاذ و نادر ہی کچھ لکھا گیا ہو، یہی حصہ جو جس کی بنا پر ابن رشد کی حیثیت اہل مغرب کی نگاہ میں دوبالا ہو گئی ہے، مسلمانوں کے لیے یہ حصہ اسی حد تک صرف و بحسب ہے کہ اس سے یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ مسلمان علماء کی قابل قدر تصنیفات کو اہل مغرب نے کس طرح تعظیم و تقدیس کے ساتھ ہاتھوں ہاتھ لیا اور اصلاح اور تجدید و تاسیس کی جس تحریک کا مسلمانوں میں یہ حشر ہوا تھا کہ وہ زندہ و کفر کا منہ خیال کی جاتی تھی اسی تحریک نے مغرب میں کیسے کیسے نئی بات، اصلاحات، نوکار چھوڑے اور اپنے نقش قدم پر نشاۃ جدیدہ کی ایسی عظیم الشان عمارت تعمیر کی جو عقل و مشاہدہ کے مضبوط اور استوار ستونوں پر قائم ہے اور جس کو باد تند کے جھونکوں کا بھی کچھ خوف نہیں،

مواد تالیف

ابن رشد کا ذکر عربی کتابوں میں بہت کم آتا ہے، عام تاریخی کتابوں میں صرف اوس کے سال وفات کا ذکر آیا ہے، رجال کی کتابیں بھی عموماً اس کے ذکر سے خالی ہیں، صرف ذیل کی چند کتابیں دلیل راہ بن سکتی ہیں،

(۱) طبقات الاطباء ابن ابی اصیبعہ، یہ کتاب اطباء کے حالات میں ہے اور اس سلسلہ میں بعض مفید تحقیقات اور مسلمانوں کی علمی ترقیات کے متعلق نادر معلومات اس میں درج ہیں، ابن ابی اصیبعہ نے ابن رشد کے حالات قاضی ابو مردان الباجی کی روایت سے تحریر کئے ہیں، جو خود اندلس کی سیاحت کے دوران میں ابن رشد کے جلس اور ہم صحبت رہ چکے تھے،

(۲) تکملة ابن الابار، محدث ابن نیشوال نے کتاب الصلہ کے نام سے رجال کے حالات میں

ایک کتاب لکھی ہے، اس کا مکملہ ابن الابارتھاعی نے کیا ہے، ابن الابار ابن رشد سے ایک نسل بعد کا مؤرخ ہے، اور ادون لوگون کی زبانی ابن رشد کے حالات لکھے ہیں جو مدون ابن رشد کی صحبت سے فیضیاب ہو چکے تھے۔
(۳) ذیل التکلمہ للانصارى المراكشى، قاضی ابو عبد اللہ محمد بن عبد الملک الانصاری المراكشی نے ابن الابار کے مکملہ پر ایک ذیل لکھا ہے، اور اسمین ابن رشد کے مزید حالات اس کے ہم صحبت لوگون کی زبانی روایت کیے ہیں،

(۴) تاریخ اندلس لعبد الواحد المراكشى، عبد الواحد مراكشی نے اندلس کی تاریخ میں ابن رشد کے حالات لکھے ہیں، یہ مؤرخ ابن طفیل اور ابن زہر کی اولاد سے ذاتی واقفیت رکھتا تھا اور اندلس میں ایک عرصہ تک قیام پذیر رہا تھا، اس لحاظ سے اس کی روایتیں بھی نہایت مستند ہیں،
(۵) کتاب العبرین غیر للندہی، ذہبی نے کتاب العبرین ۷۹۷ھ کے واقعات کے سلسلہ میں ابن رشد کی ایک طویل طویل سوانح عمری لکھی ہے، جو گو دوسروں سے نقل کی گئی ہے، تاہم بعض خاص باتیں بھی اس میں درج ہیں،

(۶) الدیسیج المذہب لابن فرحون المالکی، ابن فرحون مالکی نے الدیسیج المذہب کے نام سے مالکیوں کا جو تذکرہ لکھا ہے اس میں ابن الابار سے ابن رشد کا تذکرہ نقل کر دیا ہے،
(۷) ابن حمویہ، اندلس کے مشہور سیاح ابن حمویہ نے سیاحت کے حالات ترتیب دیے ہیں جس میں ابن رشد کے متعلق بھی کافی معلومات ہیں، اس کے اقتباسات مرقم فی نفع الطیب میں درج کیے ہیں
(۸) مشاہیر عرب، ابو یوسف بن جریر نے جو فرانس کا ایک مسافر ہے ابن رشد کا عقیدہ متبع مقلد تھا اس نام سے مسلمان علماء کا ایک تذکرہ لکھا ہے، جس میں ابن رشد کے حالات نہایت تفصیل سے نقل کیے ہیں، لیکن انفس یہ ہے کہ کتاب خز خرفات و لغویات پر مشتمل ہے، اور اس لیے غیر مستند ہے،
میں نے اس کے اقتباسات رفیان کے حوالہ سے نقل کیے ہیں،

(۹) تذکرہ ابن رشد، اس نام سے رینان نے فرانسیسی زبان میں ایک ضخیم کتاب لکھی ہے انگریزی میں اس کا ترجمہ ہو گیا ہے۔

(۱۰) آثار الادوار، اس نام سے حال میں بیروت کے دو عیسائی عالمان نے عرب کے شاہیر جال کا تذکرہ لکھا ہے، اس کتاب سے ابن رشد کے متعلق بعض ناوہ معلومات حاصل ہوئے۔

(۱۱) ابن رشد و فلسفہ، فرح الطون ایڈیٹر الجماعہ نے اسکندریہ سے رینان کی کتاب کا مکمل خلاصہ شائع کیا ہے،

(۱۲) انسائیکلو پیڈیا طبع جدید، ابن رشد کے مضمون کے آخر پر مضمون نگار نے ان کتابوں کی فہرست دیدی ہے، جو یورپ میں ابن رشد پر لکھی گئی ہیں، خیال تھا کہ ضمیمہ میں نقل کر دی جائیگی، مگر افسوس کہ کل کتابیں تقریباً جرمن اور فرنیچ زبانوں کی ہیں جن کے اساتذہ اردو دان ناظرین کے لیے ضعیف ہونگے، ان کتابوں کے علاوہ تنک کی کتاب ”تطبیق فلسفہ عرب و یہود“ اور مسٹر مولر کی ”ابن رشد کے

فلسفہ کے مبادی و منہی“ میں تالیف کے متعلق خاطر خواہ مصالح ملا، اس موقع پر ڈی بوئر کی نایاب کتاب ”تاریخ فلسفہ اسلام“ کا نام لینا بھی ضروری ہے، جس میں مسلمانوں کے فلسفہ سے متعلق نایاب تحقیقات درج ہیں، ان کتابوں میں سے اکثر تقریباً میرے مطالعہ میں رہیں، لیکن مجھے اعتراف کرنا چاہیے کہ رینان سے جتنا استفادہ میں نے کیا اتنا کسی اور کتاب سے ممکن نہ ہو سکا، اور حق یہ ہے کہ اگر میں رینان کی قابل قدر کتاب سے غافل رہتا ہوں اس سے استفادہ کرنے میں کوتاہی کرتا تو یقیناً یہ تالیف ناقص رہ جاتی، جا بجا علامہ شبلی مرحوم کے مضمون سے بھی اقتباسات مجسہ درج کئے گئے ہیں، اور یہ محض اس بنا پر کہ میں ان سے زیادہ بہتر اور خوشنما الفاظ میں اس موقع کے مضمون کو ادا کرنے سے قاصر تھا،

اب اس موقع پر ایک اور بات کا ذکر کر دینا بھی مناسب ہے، رینان کی کتاب کا انگریزی ترجمہ ایک خاص نمبر نے، جو سید علی ہجوتمی، مولوی عزیز مرزا ہجوتمی، اور مسٹر حیدر علی سابق ناظم امور

عامہ ریاست نظام، ایسے بالکمال افراد پر مشتمل تھی، ڈاکٹر نشی کانٹ پی، ایچ، ڈی سے اس غرض سے
 کرایا تھا کہ کسی موقع پر یہ کتاب اردو میں منتقل کر لی جائیگی، اس انجمن کی بنا پر اس غرض سے ڈالی گئی
 تھی کہ فریج اور جرمن کا علمی مواد انگریزی میں منتقل کر لیا جائے تاکہ اس کے بعد اردو میں اس کے
 منتقل کرنے میں آسانی ہو، بہر حال یہ کتاب سکندر آباد کے سرکاری دارالطباعت سے ۱۹۱۲ء میں چھپکر
 شائع ہوئی، جہاں تک مجھے معلوم ہو اس کتاب کے علاوہ کسی اور ترجمہ کی نوبت نہیں آئی، اور جب یہ
 کتاب چھپکر تیار ہوئی تو اس وقت بجز مسٹر حیدری کے کتاب کے مترجم اور ارکان انجمن میں سے کوئی
 بھی دنیا کے پردہ پر زندہ موجود نہ تھا، لیکن اس کتاب کی تالیف سے نہ صرف اس مردہ انجمن کے بانیوں کا
 ایک خاص ارادہ پورا ہو گیا، بلکہ اردو زبان میں ابن رشد سے متعلق ممکن سے ممکن تحقیقات فراہم ہوئیں
 اسی بنا پر اس کتاب میں اس بات کا خاص طور پر التزام کیا گیا ہے کہ رینان کی تحقیقات جہاں تک
 ممکن ہو سکے سمیت لی جائیں اور ان نئے مضامین کا اضافہ کیا جائے جسے رینان کی تصنیف خالی ہو،
 گویا اس طرح نہ صرف یہ کہ اردو زبان رینان کی کتاب سے بے نیاز ہو گئی، ایسے مضامین خود اس میں
 منتقل ہو کر آگئے جو رینان کی کتاب کا ترجمہ ہونے کے بعد بھی اردو میں منتقل نہیں ہو سکتے تھے،
 آخر میں مجھے ناظم صاحب ندوۃ العلماء، محبی مولوی عبد الماجد صاحب بی، اے، اور شخصی
 مسٹر معین الدین انصاری (کیمرج) کا خاص طور پر شکر گزار ہونا چاہیے، کہ یہ اصحاب کتابوں اور قہاسات
 کی فراہمی میں مسلسل میدریغ امداد دیتے رہے،

محمد یونس

زنگی محل، مکملہ

حصہ اول

تذکرہ ابن رشد

باب اول

مسلمانانِ اندلس کی علمی ترقی کی تاریخ

(۱) اسپین میں مسلمانوں کی علمی حالت، اسپین میں مسلمانوں کا ورود، مسلمانوں کا علمی شوق، مسلمان خلفاء اور علمی ترقی، علوم شرعیہ کی حالت، علوم شرعیہ کے معنفین، اوراد کی کتابیں، علم صحت و نحو کی حالت، اسپین کے صوفی و نحوی مجتہدین، علوم لغت و ادب کی حالت، مجتہدین لغت و ادب،

(۲) اسپین میں علوم فلسفہ کی تدریجی ترقی کی تاریخ، علوم فلسفہ

مسلمانانِ اندلس کی ابتدائی نفرت کا حال، اوس کے اسباب، اندلس میں علوم فلسفہ کا ابتدائی چرچا، اہل حق بن عمران، و اہل حق بن سلیمان، ابن السینہ، احمد و عمر، محمد بن عبدون، مسلمہ، محمد بن

ابو عبد اللہ الکسانی، خلیفہ مستنصر کا دور حکومت، مستنصر کا کتب خانہ اور اوس کا علمی شوق، خلیفہ عابد

منصور کے دور حکومت میں فلسفہ کا زوال اور اوس کے اسباب، یہودیوں میں فلسفہ کی ترویج

بعض یودی فلاسفہ و املا کے حالات، فلسفہ کا شباب،

اسپین میں مسلمانوں کی علمی حالت^(۱)

عرب محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا مذہب اختیار کرنے کے بعد ایک صدی کے اندر اندر اپنے ملک سے اٹھ کر گردوغبار کی طرح دنیا میں اس طرح پھیلے کہ ایک طرف دیوار چین سے اون کی وسیع حکومت کا ڈانڈا مل گیا، اور دوسری جانب صحرائے افریقہ کے مغرب میں مجاہدین نے اپنے گھوڑے بحر اٹلانٹک میں ڈال دیئے، اور اسی طرح فتح کرنے کرتے وہ یورپ کے اس وسیع جزیرہ نما میں پہنچے جس کو جزیرہ نما کے ابراہیم کہتے ہیں،

ولید بن عبدالملک کا دور حکومت تھا، مسلمان نشہ فتوحات میں مست تھے، بلا واسطی میں اس سرے سے لیکر اس سرے تک جہاد کی دھوم مچی، کہ موسیٰ بن نصیر والی افریقہ کے حکم سے ۷۰۹ء میں طارق بن زید الیشبی بارہ ہزار بربری فوج لیکر اسپین پر حملہ آور ہوا، اسپین اس وقت ایک گرتھک خاندان کے زیر نگین تھا، جو دو ہزار برس سے اس ملک پر حکمران رہتا چلا آ رہا تھا، اس کے دور حکومت میں اسپین نہایت زبون حالت پر پہنچ چکا تھا، کاشتکاروں کی حالت پہلے سے زیادہ خراب ہو چکی تھی، زمینداروں کے ظلم کی کوئی حد نہ رہی تھی، غلامی کے عام رواج کا یہ عالم تھا کہ اون کی اولاد مختلف زمینداروں اور ملک کے فوجی افسروں میں ولادت ہی کے وقت سے تقسیم کر دی جاتی تھی، ٹیکس اور خراج کے بارے سال ملک و باہر ہوا تھا، غرض چاروں طرف بے اطمینانی اور جھنجھکی کے آثار نمایاں تھے، ملک کی زراعت برباد ہو رہی تھی، اور باشندے اس ٹیکسی کے عالم میں اپنے حکمرانوں کو دل ہی دل میں کہتے اور دعائیں مانگتے کہ خدا یا اب ظلم کی حد ہو چکی اب ہم پر رحم کر۔

گویتون کا آخری بادشاہ روڈریک اپنے پایہ تخت ٹائیڈوین آرام کے ساتھ بسر کر رہا تھا،
 کہ یکایک اوس کو خبر ملی کہ مسلمانوں کے لشکر نے سمندر کو عبور کر کے اندرون ملک میں پیش قدمی شروع
 کر دی ہے، اور غضب یہ ہو کہ سبیلہ والی کوٹ جو لین بھی اون کے ساتھ ہے جو بادشاہ سے اپنی بیٹی کے
 معاملہ کی وجہ سے سخت ناراض تھا، اور اسی بنا پر ملک و قوم کا دشمن بنا ہوا تھا، یہ خبر سنکر روڈریک یکایک
 چونک پڑا، اور فوجوں کے اجتماع کا سامان کرنے لگا، والیان ملک کے نام لشکر کشی اور فوجوں کی تیاری
 کے احکام پہنچ گئے، اور جب اپنے نزدیک وہ فتح کے تمام سامان مکمل کر چکا تو مسلمانوں سے بچ گئی زیادہ
 فوج ہمراہ لیکر طارق کے مقابلہ کو بڑھا، طارق کے پاس صرف بارہ ہزار بربری سپاہ تھی، اور روڈریک
 کو اپنی بے انتہا فوج کے ساتھ ملک کے زمینداروں کی عام فوجی اعانت پر بھی بھروسہ تھا، دونوں
 لشکر دریائے گواڈلیٹ کے کنارہ پر صف آرا ہوئے، لیکن طارق کے پہلے ہی حملہ نے روڈریک کی سپاہ کو
 زیر و زبر کر دیا، روڈریک کی فوج منتشر ہو کے بھاگی، مسلمان تعاقب کے لیے بڑھے، اسی انتشار کی
 حالت میں کہا جاتا ہے کہ روڈریک نے دریا میں گر کر اپنی زندگی کا خاتمہ کر دیا،

اب میدان صاف ہوتے ہی مسلمان فوجیں ہر چار طرف پھیل گئیں، موسیٰ بن نصیر کو اس فتح
 کی خبر ہوئی تو وہ سترہ سو چوبیس فوجوں کا ٹڈی دل اپنے ساتھ لیکر شوق جہاد میں بجلی کی طرح کوئٹہ
 ہوا اسپین کی طرف چل کھڑا ہوا، اور دور دراز منزلیں طے کرتا ہوا دشمنوں پر ایک دم آپڑا، عیسائی
 فوجیں حملہ کی تاب نہ لاسکیں، اور شرق سے لیکر مغرب تک سارا ملک موسیٰ کے زیر نگین ہو گیا، عیسائیوں
 کی باقی فوج شمال کے کوہستان کی طرف بھاگ کھڑی ہوئی، غرض تین چار برس کے اندر ہی اندر
 سارا ملک مسلمانوں کے زیر حکومت آگیا، عیسائیوں اور یہودیوں کی جائیدادیں اون کے مالکوں کو
 واپس کی گئیں، مذہبی آزادی کا عام اعلان کر دیا گیا، غیر قوموں کو اپنی شریعت کے مطابق اپنے

قومی مقدمات کے فیصلہ کی اجازت عطا ہوئی، باشندے چین سے بسر کرنے لگے اور ظلم و ستم کی وہ کہانیاں جو
گو تھک پادشاہوں کے دور حکومت میں روزانہ سننے میں آتی تھیں اب وہ قصہ پارینہ بن گئیں،

اب ملک میں امن و امان قائم ہوتے ہی عربوں نے اندرون ملک کی اصلاح کی جانب توجہ
شروع کی، موسیٰ بن نصیر کا بیٹا عبدالعزیز اسپین کا گورنر تھا، یہ نہایت قابل آدمی تھا، مسلمان اور
عیسائی دونوں قومیں اس سے یکساں محبت کرتی تھیں، اس کے دور حکومت میں ملک کی خوشحالی ترقی
کر چلی تھی، کہ یکایک سارے سامان دگرگون ہو گئے، عبدالعزیز کو دشمنوں نے قتل کر ڈالا، اس کے قتل ہوتے
ہی ملک میں ایک عام فساد پیدا ہو گیا، اور گو عبدالعزیز کے بعد بعض قابل اشخاص اندلس کی ولایت پر
ماور ہوئے، لیکن عربوں کے باہمی خانگی فسادات کے باعث ملک کی اصلاح کی جانب کوئی خاطر خواہ
توجہ نہ کر سکا،

لیکن تھوڑے ہی عرصہ کے بعد مشرق میں بنو امیہ کی طاقت کا زوال شروع ہوا، کوفہ میں بنی
عباس کی خلافت کا اعلان کیا گیا، اموی شہزادے یا قتل کئے گئے یا بھاگ گئے، ادن میں سے ایک شاہزادہ
عبدالرحمن الداخل نامی بھاگ کر اندلس آیا، شاہی دماغ اپنے ساتھ لایا تھا، تھوڑی ہی مدت میں تمام
سرکش سرداران عرب کو زیر کر کے ایک زبردست حکومت قائم کر لی، اس حکومت کے قائم ہوتے ہی
تمام فسادات رفع ہو گئے، اور ملک میں امن و امان پھر قائم ہو گیا، اب عربوں کو ملک کی اصلاح اور
علمی شوق کو پورا کرنے کا موقع ملا،

دین اسلام کے زبردست اثر کی وجہ سے جان عربوں کی علمی حالت میں حیرت انگیز طاقت پیدا
ہو گئی تھی، وہ ان قرآن کے مہرانہ اثر نے ادن میں علمی شوق بھی خاصا پیدا کر دیا تھا، جنگی مشاغل کے ساتھ
ساتھ قرآن مجید کے معانی پر غور و خوض کرنا، اپنے نبی کے کلام کی جستجو و تلاش، احکام فقہ کا اخبار نبوی سے
استنباط، اخبار نبوی و آثار صحابہ کا حفظ و روایت، یہ ادن کے دن رات کے مشاغل تھے، یہ دیکھ کر حیرت

ہوتی ہے کہ ساری قوم کی قوم انھیں مشاغل میں ایک دم معروف تھی،

لیکن اب بنو عباس کے ابتدائی دور حکومت میں مسلمانوں میں تصنیف و تالیف کا شوق بھی پیدا

ہو چکا تھا، امام ابو حنیفہ کو ذہن اپنے اصحاب کے ساتھ تدوین فقہ میں مشغول تھے، اور امام مالک مدینہ میں،

محمد بن اسحق مغازی و تیسری ترتیب میں مشغول تھے، حدیث میں جو اس زمانہ کا نہایت متبرک اور ضروری

فن تھا امام مالک نے موطا تصنیف کی، جس کی دور دور شہرت ہو گئی، ابن زیاد قرطبہ (اندلس) سے

جلکراس کی سماعت کے لئے مدینہ حاضر ہوئے، اور یہاں سے بامراواندلس واپس جا کر وہاں درس حدیث

شروع کیا، اسی طرح یحییٰ بن یحییٰ مصمودی ایک بربری نو مسلم کو بھی خدمت دین کا شوق پیدا ہوا، امام

مالک کی خدمت میں حاضر ہو کر موطا کی سماعت کی، کچھ ابواب چھوٹ گئے تھے، وطن واپس جا کر ابن زیاد

قرطبی سے تکمیل کی، اب آتش شوق اور مشتعل ہوئی، اور تحصیل فقہ کا خیال پیدا ہوا، دوبارہ مدینہ واپس

آئے، یہاں امام مالک کا انتقال ہو چکا تھا، مجبوراً امام کے شاگرد ابن القاسم سے مدینہ میں رہ کر، اور

اشمب اور سمون سے مصر و افریقہ جا کر فقہ کی تکمیل کی اور وطن واپس آئے، تمام ملک میں، اون کی

دعوت پچ گئی کہ امام مالک کے شاگردوں سے مستفیض ہو کر یحییٰ وطن آئے بن عبد الرحمن الداخل کا انتقال

ہو چکا تھا، اوسکا بیٹا ہشام سریر آئے حکومت تھا، اوس نے خدمت فقہاء یحییٰ کے سامنے پیش کی، اب

یحییٰ سارے اندلس کے قاضی القضاۃ تھے، اور بادشاہ کی ناک کے بال بنے ہوئے تھے، ہشام کی

ارادت کی یہ حالت تھی کہ وہ کوئی کام بلا اون کے مشورہ کے نہیں کرتا تھا، اونھوں نے ملک کی

اصلاح میں خاطر خواہ کوشش شروع کی، اور دیکھتے ہی دیکھتے سارا ملک باغ و بہار بن گیا،

غرض مشرق میں علوم دینیہ کی تدوین و ترتیب کا جو عام مذاق پیدا ہو گیا تھا اوس کا اقتدار

دور دراز اسلامی نوآبادی تک بہت تھوڑے عرصہ میں پہنچ گیا، ان تمام اسلامی ممالک میں علمی عظمت

قائم تھی، لوگ مغرب سے مشرق کا سفر تحصیل علم کی غرض سے کیا کرتے تھے، مشرقی فقہاء کے تلامذہ

کے طرز پر لکھی ہو، اور ان دونوں کتابوں کا پائے تحقیق و استناد میں اتنا بڑا ہوا ہو کہ اہل اندلس جو صحیح مسلم کو اصح الکتاب بعد کتاب اللہ کہتے ہیں ان کے نزدیک ان دونوں کا رتبہ صحیح مسلم کے بعد اس طرح ابن حجازی اور تافہی منذر بن سعید کی کتاب احکام القرآن فقہی تفسیر میں بڑے پایہ کی کتاب ہیں ابن عبد البر کی کتاب التمهید فقہ حدیث میں اور کتاب الاستدکار خلائیات فقہ میں اور ابن الفرضی کی کتابیں اسماء الرجال میں بے نظیر کتابیں ہیں،

علوم مشعر عہ کے علاوہ علوم ادبیہ میں بھی اہل اندلس کافی مہارت رکھتے تھے، اور ان علوم کا بھی اہل اندلس کو کافی ذوق تھا، البتہ روزمرہ کی عام بول چال میں صرنی و نخوی قواعد کی مراعات نہ کرتے تھے، بلکہ بول چال میں لفظی رعایت ان کی زبانوں کو ثقیل معلوم ہوتی تھی ہونٹ ابن سعید کا بیان ہے کہ اہل اندلس کی روزمرہ کی بول چال قواعد صرف و نحو کے لحاظ سے اتنی غلط ہوتی تھی کہ مشرقی زبان دان جو اندلس آتے تھے اہل اندلس کی بول چال پر ہنستے تھے، ہاں ان کی تحریری زبان نہایت اچھی تھی اور اس میں وہ ترسل اور انشا پر دازی پوری صرف کر دیتے تھے، لیکن باوجود اس کے علم صرف و نحو کا مذاق اندلس میں اتنا بڑا ہوا تھا کہ کسی علم و فن کے مصنف کے کلام خواہ وہ اپنے فن میں کسی رتبہ اور کسی پایہ کا ہو، صرنی و نخوی کم مانگی کا اظہار ہوتا تو، وہ لوگوں کی نگاہوں سے گر جاتا، یہی وجہ تھی کہ اندلس کے علماء مشرق کے سیویہ اور غلیل سے بالکل بے نیاز تھے بلکہ ان کے ہاں ابن شلوبینی کا پایہ سیویہ اور غلیل سے کچھ کم نہ تھا، یہ لوگ خود اپنے فن کے جہت تھے اور اندلس کو قواعد صرف و نحو میں اہل مشرق سے بے حد اختلاف تھا،

چنانچہ اندلس کے صرنی و نخوی جہت میں ابو علی الشلوبینی، ابن مالک، ابن الحجاج، ابن سیدہ، ابن خروف، ہندی، حسن بن عصفور، الاشبل، ابن طراوہ، سیلی، وغیرہ نہایت پایہ کے

لوگ گذرے ہیں، ابوعلی شلوبینی کی کتاب التوطیۃ، کتاب سیویہ کے مثل مستند اور مستبر بھی جاتی تھی، صرف و نحو کی طرح لغت اور ادبیات نظم و نثر میں بھی اہل اندلس نے کمال پیدا کیا تھا، مزین طرح طرح کے نئے نئے طرز پیدا کئے تھے، اور اس کے ساتھ غناء و موسیقی میں بھی اہل بغداد سے بے نیاز تھے، بارون رشید کے اسحق موصلی اور فارابی کے مقابلہ کے موسیقی و ان اندلس میں زریاب منفی اور حکیم ابن باجہ جیسے باکمال تھے، خلیل نے مشرق میں کتاب العین لکھی، جس کو حروف بحم کے ترتیب کے مطابق ثلاثی اور رباعی اور خامسی الفاظ کی ترتیب وزنی کے لحاظ سے مرتب کیا، اس کے مقابل ابن سیدہ نے اندلس میں کتاب الحکم اسی طرز پر لکھی اور اس میں جدت یہ کی کہ مشتقات اور تصاریف الفاظ جن کو خلیل نے اپنی کتاب سے خارج کر دیا تھا، ابن سیدہ نے اودن کو بھی داخل کر لیا، مشرق میں جوہری نے صحاح لکھی، اور ادھر مغرب میں محمد بن الحسن نے ابن سیدہ کی کتاب الحکم کو جوہری کی کتاب الصحاح کے طرز پر نئے سرے سے ترتیب دیا، ابو الفرج اصفہانی کی کتاب الاغانی آغانی عرب کے موضوع پر نہایت بہترین کتاب ہے، جس میں راگنیوں کی تشریح و تفصیل کے ساتھ مقامات، جغرافیہ، رجال کی تاریخ، بادشاہوں کے حالات، غرض سبھی کچھ ہے، لیکن اس کے مقابل یہ بھی خدج مرسی کی کتاب الاغانی الاندلسیہ اسی طرز پر لکھی گئی ہے، اور خاص اندلس کے راگوں کے ساتھ مخصوص ہے، اسی طرح ادب و نثر میں ابی عبد اللہ شقری کی کتاب سراج الادب کتاب النوادر کے طرز پر ابی عبید بکری کی کتاب اللالی کتاب الامالی کے طرز پر بہترین کتابیں ہیں، اور مقابلہ لکھی گئی ہیں، شعراء میں احمد بن محمد بن دراج قسطلی کا پایہ متنبی سے کچھ کم نہ تھا، ابن دراج قسطلی کے علاوہ جند بن حجاب، احمد بن عبد الملک بن مروان، اغلب بن شعیب، محمد بن خفص، احمد بن فرج، عبد الملک بن سعید مرادی، اندلس کے مشہور بے نظیر شعرا گذرے ہیں،

کے طرز پر لکھی ہو، اور ان دونوں کتابوں کا پایہ تحقیق و استناد میں اتنا بڑا ہوا ہے کہ اہل اندلس جو صحیح مسلم کو اصح الکتاب بعد کتاب اللہ کہتے ہیں ان کے نزدیک ان دونوں کا رتبہ صحیح مسلم کے بعد اس طرح ابن جباری اور قاضی منذر بن سعید کی کتاب احکام القرآن فقہی تفسیر میں بڑے پایہ کی کتابیں ہیں ابن عبد البر کی کتاب المتمدنہ حدیث میں اور کتاب الاستاذ کا رخلاقیات فقہ میں اور ابن الفرغی کی کتابیں اسماء الرجال میں بے نظیر کتابیں ہیں،

علوم شریعہ کے علاوہ علوم ادبیہ میں بھی اہل اندلس کافی مہارت رکھتے تھے، اور ان علوم کا بھی اہل اندلس کو کافی ذوق تھا، البتہ روزمرہ کی عام بول چال میں صرنی و نخوی تو اعد کی مراعات نہ کرتے تھے، بلکہ بول چال میں لفظی رعایت ان کی زبانوں کو ثقیل معلوم ہوتی تھی، مؤرخ ابن سعید کا بیان ہے کہ اہل اندلس کی روزمرہ کی بول چال تو اعد صرف و نحو کے لحاظ سے اتنی غلط ہوتی تھی کہ مشرقی زبان دان جو اندلس آتے تھے اہل اندلس کی بول چال پر ہنستے تھے، ہاں ان کی تحریری زبان نہایت اچھی تھی اور اس میں وہ ترسل اور انشاء پر داری پوری صرف کر دیتے تھے، لیکن باوجود اس کے علم صرف و نحو کا مذاق اندلس میں اتنا بڑا ہوا تھا کہ کسی علم و فن کے مصنف کے کلام خواہ وہ اپنے فن میں کسی رتبہ اور کسی پایہ کا ہو، صرنی و نخوی کم مانگی کا اظہار ہوتا تو، وہ لوگوں کی انگاہوں سے گر جاتا، یہی وجہ تھی کہ اندلس کے علماء مشرق کے سیویہ اور خلیل سے بالکل بے نیاز تھے بلکہ ان کے ہاں ابن شلوبینی کا پایہ سیویہ اور خلیل سے کچھ کم نہ تھا، یہ لوگ خود اپنے فن کے مجتہد تھے اور اندلس کو تو اعد صرف و نحو میں اہل مشرق سے بے حد اختلاف تھا،

چنانچہ اندلس کے صرنی و نخوی مجتہدین میں ابو علی الشلوبینی، ابن مالک، ابن الحاجب، ابن سیدہ، ابن خروف زندی، حسن بن عصفور الاشبیلی، ابن طراوہ، سیلی، وغیرہ نہایت پایہ کے

لوگ گذرے ہیں، ابوعلی شلوینی کی کتاب التوطیۃ، کتاب سیویہ کے مثل مستند اور مقبّر بھی جاتی تھی، صرف و نحو کی طرح لغت اور ادبیات نظم و نثر میں بھی اہل اندلس نے کمال پیدا کیا تھا، شہر میں طرح طرح کے نئے نئے طرز پیدا کئے تھے، اور اس کے ساتھ غنادو موسیقی میں بھی اہل بغداد سے بے تیا تھے، ہارون رشید کے اسحق موصلی اور فارابی کے مقابلہ کے موسیقی دان اندلس میں زریاب معنی اور حکیم ابن باجہ جیسے بالکمال تھے، خلیل نے مشرق میں کتاب العین لکھی، جس کو حروف بحم کے ترتیب کے مطابق ثلاثی اور رباعی اور خاصی الفاظ کی ترتیب وزنی کے لحاظ سے مرتب کیا، اس کے مقابل ابن سیدہ نے اندلس میں کتاب المحکم اسی طرز پر لکھی اور اس میں جدت یہ کی کہ مشتقات اور تصاریف الفاظ جن کو خلیل نے اپنی کتاب سے خارج کر دیا تھا، ابن سیدہ نے اون کو بھی داخل کر لیا، مشرق میں جوہری نے صحاح لکھی، اور ادھر مغرب میں محمد بن اسحاق نے ابن سیدہ کی کتاب المحکم کو جوہری کی کتاب الصحاح کے طرز پر نئے سرے سے ترتیب دیا، ابوالفرج اصفہانی کی کتاب الاغانی آغانی کے موضوع پر نہایت بہترین کتاب ہو، جس میں راگنیوں کی تشریح و تفصیل کے ساتھ مقامات کا جغرافیہ، رجال کی تاریخ، بادشاہوں کے حالات، غرض سبھی کچھ ہے، لیکن اس کے مقابل یحییٰ مدح مرسی کی کتاب الاغانی الاندلسیہ اسی طرز پر لکھی گئی ہے، اور خاص اندلس کے راگوں کے ساتھ مخصوص ہے، اسی طرح ادب و نثر میں ابی عبد اللہ شقری کی کتاب سراج الادب کتاب النوار کے طرز پر ابی عبید بکری کی کتاب اللالی کتاب الامالی کے طرز پر بہترین کتابیں ہیں، اور مقابلہ لکھی گئی ہیں، شعراء میں احمد بن محمد بن دراج قسطلی کا پایہ متبہی سے کچھ کم تھا، ابن دراج قسطلی کے علاوہ جند بن عثمان حاجب، احمد بن عبد الملک بن مردان، اغلب بن شعیب، محمد بن خفص، احمد بن فرج، عبد الملک بن سعید مروسی، اندلس کے مشہور بے نظیر شعراء گذرے ہیں،

ملہ نسخ الطیب مقری جلد دوم صفحہ ۱۱۳، ملہ مقدمہ ابن خلدون صفحہ ۲۸۴، ملہ نسخ الطیب جلد دوم صفحہ ۱۱۳، ملہ جلد دوم صفحہ ۱۳۵

وہ بھی عوام کے خون سے اپنے شوق کو چھپاتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ فلسفہ اور علوم عقلیہ میں جو لوگ کتابیں تصنیف کرتے تھے وہ اپنی کتابوں کو سید چھپاتے تھے، چنانچہ خلیفہ مامون ابن منصور کے حکم سے ابن حبیب اشبیلی فلسفہ میں منہک رہنے کی پاداش میں قتل کیا گیا، اسپین میں فلسفہ سے جو عام نفرت پھیلی ہوئی تھی اس کا یہ عالم تھا کہ ابن باجہ کا ایک ہم عصر فاضل عبد الملک بن وہب اشبیلیہ میں انہیں مشاغل میں مصروف رہتا تھا، لوگوں نے اسے اس بات پر مجبور کیا کہ وہ اپنے فلسفہ کے درس کو فلسفہ کے صرف اون چند موٹے مسائل پر محدود کر دے جو مذہبی عقائد کے خلاف نہ ہیں، چنانچہ جب اس نے اپنی جان کو خطرہ میں پایا تو اپنے تلامذہ کو عام مجالس میں مسائل فلسفہ پر بحث و مباحثہ کرنے سے روک دیا، نیز اپنی تصنیفات میں بھی اس نے اس طور پر ترجمہ کر دی کہ لوگوں کو گرفت کی گنجائش باقی نہ رہی، اسی طرح اشبیلیہ میں ایک اور فلسفی مطر نامی رہتا تھا، فلسفہ میں انہماک رکھنے کے باعث اس کے اہل شہر اس کو ٹھہر سکتے، اور اس کے ساتھ مجالست و مواصلت سے پرہیز کرتے تھے، اور جو کتابیں وہ تصنیف کرتا تھا وہ کیرڑوں کی خوراک کے کام آتی تھیں کیونکہ لوگ ان کے مطالعہ کو ناپسند کرتے تھے لیکن بائیمہ شرقی مالک سے علمی تعلقات قائم تھے، یعنی تحصیل علوم کے لیے اسپین سے لوگ مشرق کو آتے جاتے رہتے تھے، اور یہاں کے اہل کمال قدروانی کی امید پر مغرب کا سفر کرتے تھے اور اگرچہ مغرب سے مشرق کا سفر کرنے والوں میں زیادہ حصہ اون لوگوں کا ہوتا تھا جو مشرق کے ائمہ سے فقہ و حدیث کی سماعت کے لئے سفر کرتے تھے، لیکن اون میں کبھی وہ لوگ بھی نظر آجاتے تھے جنہیں منطق و فلسفہ کی تحصیل کا شوق مشرق کی طرف لگتا تھا، منطق و فلسفہ کی کتابوں کا ترجمہ پہلے پہل عربی زبان میں مشرق میں کیا گیا، اور پہلے پہل ان علوم کا چرچا بھی مشرق ہی میں ہوا، لہذا اہل

مغرب کے لئے ان علوم کی تحصیل کی غرض سے مشرق کا سفر ناگزیر تھا، غرض ان دور دراز ممالک کے باہمی علمی تعلقات کی بنا پر اسپین اور مراکش میں بھی کبھی کبھی فلسفہ کا جلوہ نظر آ جاتا تھا، سب سے پہلے ان اطراف میں اس فتنہ کا پتہ تیسری صدی ہجری سے چلتا جو، اسحق بن عمران بغداد کا ایک مشہور طبیب تھا، وہ زیادہ اشد بن ثعلب کے زمانہ میں ازرقہ گیا، زیادہ اشد بن ثعلب نے اس کو اپنا طبیب خاص مقرر کیا، چنانچہ مغرب میں اسی کے ذریعہ سے طب و فلسفہ کا ظہور ہوا، اس سے پہلے مغرب میں لوگ فلسفہ سے واقف نہ تھے،

اسحق کے شاگرد اسحق بن سلیمان نے اپنے استاد سے زیادہ ان فنون میں کمال حاصل کیا، یہ یہودی تھا، مصر میں کمالی کا پیشہ کرتا تھا، وہاں سے قیروان آیا اور یہیں سکونت اختیار کر لی اسحاق بن عمرگان یہیں طب و فلسفہ کی تعلیم حاصل کی، اس کے بعد اسماعیلیوں کے پہلے داعی عبید اللہ المبدی کا طبیب خاص مقرر ہوا، منطق و فلسفہ کا بڑا ماہر تھا، ۳۳۲ھ میں وفات پائی، اہلیات میں اس کی ایک کتاب بستان الحکمتہ نامی ہے، اور منطق میں بھی اس کی ایک تصنیف مدخل کے نام سے موجود ہے،

لیکن ابھی تک یہ فتنہ باہر ہی باہر تھا، اپنے خاص اسپین کے حدود اس آشوب سے پاک تھا۔ اس زمانہ کے قریب قریب ایک شخص ابن اسمیہ نامی خاص اندلس سے تحصیل علوم کے لئے مشرق روانہ ہوا، یہ نوجو فتنہ، حدیث کا ماہر تھا، اس کے سفر کی اصلی غرض محض فلسفہ کی تحصیل تھی، مشرق سے جب یہ واپس آیا تو مشرق کے دو تحفے اپنے ساتھ لایا جن سے اس کے اہل ملک پہلے ناواقف تھے، یعنی اعتزال اور فلسفہ، اب اس کی فتنہ دانی میں اعتزال و فلسفہ کی بھی آمیزش ہو گئی، اس نے ۳۳۵ھ میں وفات پائی،

اب منطق و فلسفہ کی تحصیل کا شوق اسپین کے باشندوں میں اتنا بڑھا کہ احمد عمر دو حقیقی بھائی ۳۳۵ھ میں خاص انہیں علوم کی تحصیل کی غرض سے بغداد گئے، اور ۳۵۱ھ میں واپس آئے،

شہرت حاصل کر کے خلیفہ عام منصور کے زمانہ میں جب فلسفہ شاہی عتاب میں تھا، مشرق کا سفر کیا، اور وہیں سکونت اختیار کر لی، اور عربین عبد الرحمن کرمانی نے منطق و فلسفہ کی تحصیل کی غرض سے صحرا و روی اختیار کی، اور حران کے صابی فضلا سے علوم کی تحصیل کر کے وطن واپس آیا، پہلے پہل رسائل انوان الصفا کی اشاعت اندلس میں اسی نے کی ہے، ۳۵۰ھ میں انتقال فرمایا۔

لیکن باوجود اس کے فلسفہ و انون کا ایک بہت بڑا گروہ ملک کے اندر پیدا ہو گیا تھا جو آہستہ آہستہ ملک کی علمی حالت میں انقلاب پیدا کر رہا تھا، اب بھی ایسے لوگوں کی ملک میں کمی نہ تھی جو فلسفہ کی عداوت میں ہر قسم کے جوہر و فساد کو رد رکھتے تھے، کتابوں کے تذر آتش کرنے میں اون کو پاک نہ تھا، فلسفیوں کے قتل کرنے میں اون کو خوشی ہوتی تھی، اون کے مال و جائیداد کے لوٹنے سے اون نہیں پرہیز نہ تھا، غرض فلسفہ کی عداوت میں وہ سب کچھ کرنے کے لیے ہر وقت تیار رہتے تھے، یہ گروہ عوام الناس کا تھا، جو زیادہ تر بربری قبائل پر مشتمل تھا، اسپین کی اس میں کچھ تخصیص نہیں، ہر ملک میں عوام الناس کے گروہ کو کچھ شخصی امتیازات سے نفرت سی ہوتی ہے، اور یہ نفرت اس وقت زیادہ بڑھ جاتی ہے جب دین کے نام سے شخصی امتیاز پر حملہ کیا جاتا ہے، اس کے علاوہ اسپین میں مسلمانوں کی جو حالت تھی وہ بھی زیادہ تر اسی کی مقتضی تھی کہ فلاسفہ کے گروہ کو نظر انداز کر کے عوام الناس کی قوت سے فائدہ حاصل کیا جاوے، مسلمان گواہین میں جا کر بس گئے تھے، لیکن وہ ان کی عیسائی تو میں اپنے تعصب مذہبی کی وجہ سے ہمیشہ مسلمانوں کو اجنبی سمجھا کیں، اور جب خلیفہ منذر کے بعد نبی امیہ کی حکومت میں ضعف پیدا ہوا تو متعدد چھوٹی چھوٹی مسلمان ریاستوں کے ساتھ کاسٹل اور لیون کے شمالی عربوں میں عیسائیوں نے بھی زور باندھ کر اپنی ایک نئی ریاست علیحدہ قائم کر لی جو برابر قوت حاصل کرتی رہی، جب یہ عیسائی ریاستیں

مسلمانوں پر حملہ کرتے تو اندرون ملک کے عیسائی بھی اون کا ساتھ دیتے اور اس طرح مسلمانوں کو ہمیشہ جہاد میں مشغول رہنا پڑتا، اس بنا پر اندس کے خلفاء بھی زیادہ تر عوام الناس کی قوت کو ترقی دینے کی کوشش کرتے اور اون کی مدد کو اپنا شریک حال بناتے، یہی وجہ تھی کہ اندس میں دربار ہمیشہ علماء و فقہاء کے ہاتھ میں رہا، اور فلسفہ و انون کو مستقل طور پر کبھی عروج نصیب نہیں ہوا،

جس زمانہ میں اسپین میں فلسفہ کا ابتدائی چرچا شروع ہوا ہے، عبد الرحمن اوسط سیر آرائے حکومت تھا، یہ بہت دلیر بادشاہ تھا، یہ جس وقت تخت پر بیٹھا ہے، ملک میں عام بد نظمی پھیلی ہوئی تھی، ہر چار طرف نئی نئی ریاستیں پیدا ہو گئی تھیں، عیسائیوں کی طاقت بھی زور پر تھی، اور ایسا معلوم ہوتا تھا کہ اب اسپین میں اسلام کا خاتمہ ہے، لیکن عبد الرحمن نے تخت پر بیٹھے ہی جدید انتظامات شروع کر دیے، باغیوں کا سر کچلا، نئی نئی ریاستوں کو پھر سے فتح کر کے اپنی حدود و ملکیت میں شامل کیا، اور جب اندرون ملک کے انتظامات سے فرصت پائی تو جہاد کا عام اعلان کر کے والنسیرون اور باقاعدہ لشکر جہاد کی جماعت کثیر کر کے ساتھ لیکر شمال کی عیسائی ریاستوں پر چڑھ دیا، لیکن افسوس ہے کہ باوجود متواتر حملوں کے یہاں اوس کو کامیابی نصیب نہیں ہوئی، ان پہاڑی ملکوں کے اندر عیسائیوں نے کچھ اس طرح مورچے قائم کیے تھے کہ خارجی غنیمت تک کو واپس چلا جاتا، اور یہ پھر اسی طرح امن و آمان سے بسر کرنے لگتے، عبد الرحمن نے اپنے بیجاہ سالہ عہد حکومت میں جس کو مسلمان مورخین "عہد زرین" کہتے ہیں، عیسائیوں پر متواتر حملہ کر کے عوام میں اس قدر شہرت اور مقبولیت حاصل کی کہ لوگوں کو عہد صحابہ یاد آگیا، اور جب وہ مراہو لوگ اوس کو یاد کر کے آٹھ آٹھ آنسو روتے تھے، اور شرار نے اس موقع پر بیظیر مرثیہ تصنیف کر کے اوس کی یاد کو دلون سے محو ہونے دیا،

عبدالرحمن کے بعد جب شہدہ مین اوس کا بنیا احکم المنصر تحت پر بیٹھا تو لوگوں کو اوس سے
 بے انتہا توقعات تھیں، اور یہ خیال کیا جاتا تھا کہ یہی اپنے باپ کی طرح عوام میں مقبولیت حاصل کرے گا،
 عیسائیوں کی خارجی اور داخلی طاقتوں کو شکست دے گا، اور اسلام کی حمایت میں اپنا حق من قربان
 کرے گا، لیکن خوبی قسمت سے حکم کی طبیعت کو ان مشاغل سے کوئی لگاؤ نہ تھا، وہ مرویدان نہ تھا جو
 جہاد میں اپنی طاقت صرف کرتا، علم کا شوقین تھا، عوام الناس کا دشمن تھا، اہل علم خاص کر فلسفہ و انون
 کے گردہ سے اوس کو قدرتی لگاؤ تھا، وہ خود بہت بڑا عالم اور رجال، انساب، اور تاریخ کا ماہر تھا، اسکے
 ساتھ محدث بھی تھا، قاسم بن اصف، احمد بن رحیم، محمد بن عبدالسلام غسانی، اور زکریا بن خطاب، جیسے اجلہ
 محدثین سے حدیث حاصل کی تھی، ثابت بن قاسم اور دیگر اجلہ محدثین سے اس کو روایت کی اجازت بھی حاصل
 تھی، ان ذاتی اوصاف کے علاوہ اہل علم کا درجہ اور مطالعہ کا بھی عید شوقین تھا، چنانچہ ابو عبد اللہ
 القالی، صاحب کتاب الامانی جب بغداد سے اندس آیا تو حکم نے اس کی شانہ خاطر و ارات کی، اس کو
 کتابوں کے جمع کرنے کا اتنا شوق تھا کہ اس کے قاصد و مشق، بغداد، قاہرہ، مرو، بخارا، غرض ہر علمی مرکز
 میں اس غرض سے چھوٹے ہوئے تھے کہ جب کہیں کوئی نئی کتاب تصنیف ہو تو وہ سب سے پہلے حکم کے کتب خانہ
 کے لیے اس کا ایک نسخہ فراہم کریں، قاصد و ان کے علاوہ کتب فروشوں اور تاجروں سے بھی اس کی رعایت
 رہتی تھی جو دور دور سے اس کے لیے نادر کتابیں فراہم کر کے لاتے تھے، چنانچہ اس سلسلہ میں یہ واقعہ قابل ذکر ہے
 کہ ابو الفرج اصفہانی جب اپنی کتاب الاغانی کی تصنیف سے فارغ ہوا تو حکم نے اطلاع پاتے ہی اپنے قاصد
 کے ذریعہ ایک ہزار درہم مصنف کے پاس اس غرض سے بھیجے کہ اس کتاب کے پہلے نسخہ کو حکم کے کتب خانہ کے
 لیے محفوظ کر لیا جائے، اسی طرح قاضی ابوبکر ابہری جب فقہ بن عبد الحکم کی شرح سے فارغ ہوئے تو ان
 سے بھی کتاب کا پہلا نسخہ حکم نے اسی طرح حاصل کیا، غرض ان مختلف طریقوں سے جو کتابیں فراہم کی گئیں،

اول سے ایک بے نظیر کتب خانہ کی بنیاد رکھی گئی جو کم و بیش چار لاکھ کتابوں پر مشتمل تھا، بکیتہ اٹھنی جو اس کتب خانہ کا
انصراف علی تھا، بیان کرتا ہے کہ کتب خانہ کی فہرست ۴۴ جلدوں میں تیار کی گئی تھی، ہر جلد میں بیش درق تھے جو کتابوں کے
تقریباً ۱۰۰ سے بڑھے تھے، اس کے علاوہ اتنے بڑے علمی ذخیرہ کے لئے جو اتنی محنت سے فراہم کیا گیا تھا بہترین جلد ساز
اور خوشنویس بھی ملازم رکھے گئے، جلد ساز بہترین مفتش جلدوں کی تیار ہی میں مصروف رہتے، اور خوشنویس
کتابوں کی نقل میں جن کا سلسلہ لگاتار جاری رہتا تھا،

اس کتب خانہ کی دست کا اندازہ صرف اس بات سے ہو سکتا ہے کہ عربی دیوانوں کی تعداد اس قدر تھی
کہ فہرست کے ۱۰۰ صفحے صرف ان کے ناموں کے مذکور ہوئے، پھر یہ سارا مجموعہ جو اتنے سلیقہ سے جمع کیا گیا ہر قسم کے
رطب و یابس کا محض انبار نہ تھا بلکہ زیادہ تر منتخب اور نادر و کیاب کتابیں فراہم کی گئی تھیں کیونکہ حکم خود بھی مہر اور نافذ
فرما تھا، اس کے شوق کتب بینی اور دست مطالعہ کا یہ عالم تھا کہ کتب خانہ میں شاید ہی کوئی ایسی کتاب رہ گئی ہو جو حکم کی نظر سے نہ
گزری ہو، جس کے حاشیہ پر حکم نے نصف کتاب کا سبب اور سال وفات لکھا ہو، بلکہ اکثر کتابیں تو وہ تھیں جن کے شریک حاشیہ
پر بعض نادار علی فوائد اس کے ہاتھ کے لکھے ہوئے تھے، اس کتب خانہ میں فلسفہ کا بھی بیش بہا ذخیرہ موجود تھا، جو مشرق سے فراہم کیا گیا تھا،
اور یہ کتابیں فلسفہ کی ترویج کا بڑا سبب ہوئیں،

حکم مستنصر کے بعد جس کی وفات ۱۱۳۵ھ میں واقع ہوئی اس کا بیٹا ہشام ثانی تخت نشین ہوا،
اوس وقت یہ بارہ برس کا تھا، حکم کے مرتے وقت منصور ابن ابی عامر کو جو ایک نامور فقیہہ و قاضی تھا،
اپنے بیٹے ہشام کا گورنر اور آئین مقرر کر گیا تھا، ابن ابی عامر کسی مشہور خاندان سے نہ تھا، اس نے خود
اپنی محنت و مشقت سے حکومت میں اعلیٰ مراتب حاصل کئے تھے، اور حکم کو اس پر بڑا اعتماد تھا، لیکن حکم کی
آنکھ بند ہوتے ہی ابن ابی عامر کی چالاک نظرت نے زور دکھایا، اور وہ نکمر امی پر آمادہ ہو گیا، اتفاقاً
ابن عامر نے اپنی چالاکوں کے ذریعہ سے بے بس ہشام کی مان عہدہ کو بھی اپنے دام میں پھنسا لیا، عہدہ

جو اپنے بیٹے کی نادان دوستی ابن ابی عامر کے مشورون پر بلا تکلف عمل کرتی، اور ابن ابی عامر ہر روز ایک نئی سازش میں مشغول رہتا، چنانچہ دو برس کے عرصہ میں تمام قدیم درباریوں نیز سرداران عرب کو برطوت کر کے اس نے اپنا اقتدار اس قدر قائم کر لیا کہ اب بلا تکلف اس کے دستخطوں سے احکام جاری ہونے لگے، سکہ میں بجائے ہشام کے نام کے اس کا نام کندہ کیا گیا، خطبے ہشام کے بجائے اسی کے نام کے پڑھے جانے لگے، اور تمام ملک میں وہی خلیفہ مشہور ہو گیا، یورپ کے بادشاہوں کے مراسلات بھی اسی کے نام آتے اور عیسائی ریاستیں بھی اسی کو خلیفہ سمجھتی تھیں، لیکن اتنا اقتدار حاصل کرنے کے باوجود ایک موقع پر جب اس کو یہ معلوم ہوا کہ ابھی علماء کے گروہ میں میرے بعض مخالفین موجود ہیں، تو

”اس نے فوراً علماء و فقہاء کا ایک جلسہ طلب کیا اور ایک مختصر تقریر میں ان سے یہ سوال کیا کہ ان کے خیال میں فلسفہ و منطق کی کون کون کتابیں ملک میں عام اشاعت پذیر ہو کر بھلے مسلمانوں کے عقیدوں کو خراب کر رہی ہیں، اسپسین کے سلطان اپنے تعصب دینی کے لیے مشہور تھے اور فلاسفہ کو ان سے ہمیشہ گزند پہنچا ہی کرتا تھا، ان لوگوں نے فوراً منع الاشاعت کتابوں کی ایک طویل فہرست تیار کر کے ابن ابی عامر کے سامنے پیش کی، ابن ابی عامر نے ان لوگوں کو نصحت کر کے فلسفیانہ کتابوں کے جلانے کا حکم دیا۔“

حکم کا منظر کتنجا نہ جل کر خاک سیاہ ہو گیا، اور جو کتابیں جلتے سے بچ رہیں وہ بربروں کی مشہور خانہ جنگی کے زمانہ میں نذر آتش ہوئیں غرض ابن ابی عامر کے ایک ذرا سے اشارے پر حکم کی ساری دولت لٹکی اور بے بس ہشام منہ بکھار گیا، ابی عامر کی غرض اس فعل سے صرف تھی کہ عوام کی رضا مندی حاصل کی جائے اور فقہاء اوس کے دست و بازو نجائیں، چنانچہ اوس کی یہ غرض فوراً حاصل ہو گئی، اور تمام ملک میں وہ حامی ملت مشہور ہو گیا۔

۱۔ ابن خلدون، جلد چہارم صفحہ ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، ۱۳۵۶، ۱۳۵۷، ۱۳۵۸، ۱۳۵۹، ۱۳۶۰، ۱۳۶۱، ۱۳۶۲، ۱۳۶۳، ۱۳۶۴، ۱۳۶۵، ۱۳۶۶، ۱۳۶۷، ۱۳۶۸، ۱۳۶۹، ۱۳۷۰، ۱۳۷۱، ۱۳۷۲، ۱۳۷۳، ۱۳۷۴، ۱۳۷۵، ۱۳۷۶، ۱۳۷۷، ۱۳۷۸، ۱۳۷۹، ۱۳۸۰، ۱۳۸۱، ۱۳۸۲، ۱۳۸۳، ۱۳۸۴، ۱۳۸۵، ۱۳۸۶، ۱۳۸۷، ۱۳۸۸، ۱۳۸۹، ۱۳۹۰، ۱۳۹۱، ۱۳۹۲، ۱۳۹۳، ۱۳۹۴، ۱۳۹۵، ۱۳۹۶، ۱۳۹۷، ۱۳۹۸، ۱۳۹۹، ۱۴۰۰، ۱۴۰۱، ۱۴۰۲، ۱۴۰۳، ۱۴۰۴، ۱۴۰۵، ۱۴۰۶، ۱۴۰۷، ۱۴۰۸، ۱۴۰۹، ۱۴۱۰، ۱۴۱۱، ۱۴۱۲، ۱۴۱۳، ۱۴۱۴، ۱۴۱۵، ۱۴۱۶، ۱۴۱۷، ۱۴۱۸، ۱۴۱۹، ۱۴۲۰، ۱۴۲۱، ۱۴۲۲، ۱۴۲۳، ۱۴۲۴، ۱۴۲۵، ۱۴۲۶، ۱۴۲۷، ۱۴۲۸، ۱۴۲۹، ۱۴۳۰، ۱۴۳۱، ۱۴۳۲، ۱۴۳۳، ۱۴۳۴، ۱۴۳۵، ۱۴۳۶، ۱۴۳۷، ۱۴۳۸، ۱۴۳۹، ۱۴۴۰، ۱۴۴۱، ۱۴۴۲، ۱۴۴۳، ۱۴۴۴، ۱۴۴۵، ۱۴۴۶، ۱۴۴۷، ۱۴۴۸، ۱۴۴۹، ۱۴۵۰، ۱۴۵۱، ۱۴۵۲، ۱۴۵۳، ۱۴۵۴، ۱۴۵۵، ۱۴۵۶، ۱۴۵۷، ۱۴۵۸، ۱۴۵۹، ۱۴۶۰، ۱۴۶۱، ۱۴۶۲، ۱۴۶۳، ۱۴

نقہا کی رضامندی حاصل کر لی تو اب اس کو عیسائیوں سے جہاد کرنے کی نگرہ انگلیز ہوئی، قسمت اس کے ساتھ تھی، اتفاق سے ہرمیدان و حیت لایا، اور اس کے صلہ میں قوم نے اس کو منصور کا خطاب عطا کیا، اب دربار نقہا کے ہاتھوں میں تھا اور فلسفہ پر شاہی عتاب نازل ہو رہا تھا، حکم نے اپنے دربار میں فلسفہ دانوں کو بڑے بڑے منصب عطا کیے تھے، چنانچہ جو شخص مشرق سے تحصیل طلب و فلسفہ سے فراغت کر کے اندس واپس آتا، حکم اس کو اپنے دربار سے وابستہ کر لیتا، حکم کے دربار میں جو مشہور فلسفہ دان بارسوخ تھے ادن بن احمد بن حکم بن جفصون، اور ابو بکر احمد بن جابر، خاص شہرت رکھتے تھے، لیکن حکم کے بعد عوام کی رضامندی حاصل کرنے کے لیے منصور نے ان سب فلاسفہ کو دربار سے نکال دیا، چنانچہ اسی زمانہ میں مشہور فلسفی عبد الرحمن بن اسماعیل نے بھاگ کر مشرق میں پناہ حاصل کی،

حکم کے بعد گو ایک مدت تک فلسفہ شاہانہ عنایتوں سے محروم رہا، اور منصور نے تو اس کو مٹانے کی بھی کوشش کی، لیکن حکم کے زمانہ حکومت میں شاہانہ فیاضیوں کے زیر سایہ رکھ کر فلسفہ نے ملک میں جو ترقی حاصل کی تھی اس کا ایک زرین پہلو یہ تھا کہ مسلمانوں کے ساتھ ساتھ حکم نے یہودیوں اور عیسائیوں کی بھی سرپرستی کی تھی، اس نے اکثر علماء یہود و نصاریٰ کو دربار میں جگہ دی اور ادن کو اس رتبہ پر پہنچایا کہ وہ بیش تر اہمیت صرف کر کے علوم و فنون کی بہترین کتابیں مہیا کرین، چنانچہ حکم کے زمانہ میں اسپین کے یہود اپنے مذہبی رسوم اور مسائل فقہیہ میں ہندو کے یہود کے محتاج تھے اور ضرورت کے وقت وہیں سے فتوے منگواتے تھے، لیکن جب حکم نے صداد بن اسحق کو جو ایک نامور یہودی عالم طبیب تھا دربار میں داخل کیا اور دولت سے مالا مال کر دیا تو اس نے زرخیز صرف کر کے ہندو اور دیگر مشرقی ممالک سے مذہبی کتابیں منگوائیں اور اندس میں ادن کی اشاعت کی جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اسپین کے یہود ہندو اور مشرقی ممالک کے یہودیوں سے بے نیاز ہو گئے،

حکم کی ان فیاضیوں اور شاہانہ عنایتوں سے تعلیم کے دائرہ کو نہایت وسعت حاصل ہوئی، یعنی مسلمان یہود و نصاریٰ سب میں فلسفہ و معقولات کی تعلیم یکساں پھیل گئی، اس کا ایک بڑا فائدہ یہ ہوا کہ ان فرقوں میں باہم علمی تعلقات پیدا ہو جانے کے باعث ان میں بے تعصبی اور مذہبی رسوا داری کا بھی عام رواج ہو گیا اور ارض اندلس میں باہمی خونریزی کے واقعات جو اکثر پیش آیا کرتے تھے کمزور ہو گئے، ہر فرقہ نے دوسرے فرقہ کے مذہبی اعتقادات کو احترام کی نظر سے دیکھنے کا سبق سیکھا اور ایک عام سولیزیشن اندلس میں پیدا ہو گیا، جس میں مسلمان یہود و نصاریٰ برابر کے شریک اور حصہ دار تھے، اور یہ بہترین نتائج محض فلسفہ کی برکت سے پیدا ہوئے کیونکہ اکثر یہ دیکھا گیا ہے کہ جس میں مختلف الا دیان تو میں آباد ہوتی ہیں، وہاں مذہب ایک عام برادری پیدا کرنے سے قاصر رہتا ہے، بلکہ ان ممالک میں اکثر مذہب ہی خونریزی کا باعث ہوتا ہے، پس ایسے مواقع پر خونریزی اور فساد کے روکنے کا بہترین طریقہ یہی ہے کہ باشندوں کو ان کی اپنی دماغی ترقی کے جانب مائل کر کے معاشرت و سیاست میں فلسفیانہ اصول کا پابند بنادیا جائے، اس وقت یقیناً تمام مختلف الا دیان قوموں میں ایک خاص طرح کی ہرنگی پیدا ہو جاتی ہے، جو اکثر ملکی ترقی کا باعث ہوتی ہے یہی نتائج محاصل و جو کم کے اس طرز عمل سے اندلس میں پیدا ہوئے اور ارض اندلس کو باغ و بہار بنا دیا، اس کے علاوہ حکم کے اس طرز عمل سے دائرہ تعلیم کے وسیع ہو جانے کے باعث ایک بڑا فائدہ بھی ہوا کہ یہودیوں اور عیسائیوں میں فلسفہ کی اشاعت پذیر ہونے سے فلسفہ کو ایک جائے پناہ مل گئی، کیونکہ فلسفہ کی تعلیم و تعلم پر جو برہمی ظاہر ہوتی تھی وہ صرف مسلمانوں تک محدود تھی، عیسائیوں اور یہودیوں سے کوئی تعرض نہ کر سکتا تھا، اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ حکم کے بعد جب منصور نے فلسفہ کی تعلیم کو بند کر دیا اور کتب فلسفہ کی اشاعت قانوناً ممنوع قرار دی گئی تو اس کا اثر یہود و نصاریٰ نہ بڑھ سکا، اور وہ بدستور فلسفہ کی تعلیم و تعلم میں مصروف رہے، کیونکہ غیر مذہب والوں کو اسلامی

حکومتوں میں ہمیشہ ہر قسم کی آزادی حاصل رہی ہے، اسلئے کہ وہ جو کچھ چاہتے تھے پھرتے پڑھاتے تھے، ان سے کوئی تعرض نہیں کر سکتا تھا، چنانچہ حکم اور حکم کے بعد تک یہودی اور عیسائی فلاسفہ کا سلسلہ ایک میں لگاتار جاری رہا اور ایک مرتبہ اون میں فلسفہ کی اشاعت ہو جانے کے بعد پھر کسی وقت فلسفہ کی تعلیم اون میں بند نہیں ہوئی اور اون کے ذریعہ سے چپکے چپکے مسلمانوں میں بھی فلسفہ کی مشعل دھندلی دھندلی روشن رہی، یہود اور عیسائیوں میں جو فلاسفہ اور اہل اہل پیدائش ہوئے اون میں سے بعض تو خاص حکم کے درباری تھے، مثلاً حدائے بن اسحاق، اور بعض نے امرا اندلس کے دربار سے تعلقات پیدا کیے،

اس سلسلہ میں نجم بن قوال یہودی جو سر قسطہ (ساراگوسا) کا باشندہ تھا نہایت نامور طبیب و فلسفی تھا، علم منطق اور انبیات میں اس کو زیادہ دخل تھا، اسی طرح مردان بن جناح ایک یہودی فلسفی ہوا، جو منطق اور فلسفہ میں دستگاہ رکھنے کے باوجود عربی اور عبرانی زبانوں کا بھی ماہر و ادیب تھا، اسحق بن قسطہ ایک دوسرا نامور فلسفی تھا جو موفق بن جابر عامری اور اس کے بیٹے اقبال الدولہ کے دربار میں طبیب خاص تھا، منطق و فلسفہ اس کے خاص فن تھے اور اس کے علاوہ عبرانی زبان اور فقہ یہود کا بھی ماہر تھا، ^{۱۱۶۳} ^{۱۱۶۴} میں انتقال کیا، ان کے علاوہ حدائے بن یوسف بن حدائے ساراگوسا کا ایک مشہور فاضل تھا، یہ خاص حضرت موسیٰ علیہ السلام کی اولاد میں تھا، عربی زبان کا ماہر اور قادر الکلام شاعر تھا، منطق و طبیات اس کے مخصوص فن تھے، موسیقی میں بھی دخل تھا، ^{۱۱۶۵} میں عین عنفوان شباب میں انتقال کیا،

ان اہل اردن فلاسفہ کے علاوہ یہودیوں کا خاندان بھی فلسفہ دانوں میں شہرت رکھتا ہے، اور ابن جبرول بھی اسپینی یہودیوں میں نامور فلسفی ہوا ہے، یہ دونوں سلسلے خاص خاص فلسفیہ مذاہب کے

موجود ہونے کے لیے جو کہ یورپ میں مشہور ہیں یہاں تک کہ مشہور یہودی مسشرق موسیو منک نے میونیون اور ابراہن بن مائمون کے فلسفہ پر ایک خاص کتاب بھی لکھی ہے، اسلئے ہم اُن کا تذکرہ کتاب میں کسی دوسرے موقع پر نہایت شرح و بسط سے کریں گے، اور اُن کے فلسفی مذاہب کو بھی شرح و بسط سے بیان کریں گے۔

غرض حکم کی علمی قدر و ایتون اور فیاضیون، اہل ملک کے علمی شوق، اہلین کی قدرتی خوبیاں، آج وہو کی موزونیت، باشندوں کے اعتدال مزاج، اور یہودی، مسلمان، اور عیسائی فرقوں کے باہمی علمی تعلقات، اور اسی قسم کے دیگر اسباب کے باعث اس خوبصورت ملک میں معقولات کی تعلیم کچھ اس طرح استحکام کے ساتھ رائج ہو گئی تھی کہ اس کے برباد کرنے اور مٹانے کی جتنی کوششیں کی جاتی تھیں وہ ناکامی کی حد تک جا کر فنا ہو جاتی تھیں اور باشندوں کا شوق و انہماک ان علوم میں اتنا بڑھا ہوا تھا کہ مفسور عام کو کوششیں بھی اس تعلیم کا کچھ نہ بگاڑ سکیں، اصل یہ ہے کہ جب کسی ملک میں دماغی ترقی کے آثار ظاہر ہوتے ہیں تو اُن کے ساتھ باشندوں میں آزاد خیالی بھی ضرور پیدا ہو جاتی ہے، کیونکہ دماغی ترقی کا مدعا بھی یہ ہے کہ انسان اپنے خیالات، اپنے افکار، اور اپنے عواطف و جذبات میں موجود بہت حالت سے ترقی کر کے اعلیٰ خیالات اور افکار تک رسائی حاصل کرے، اور یہ بدون اس کے ناممکن ہے کہ بہت دماغی جس قدر جلد ملن ہو مٹ جائے، لیکن جب ایک بار باشندوں کی دماغی ترقی اُن کو اعلیٰ اور اکات و افکار تک پہنچا دیتی ہے تو پھر اس کے بعد آزاد خیالی کی اوس لہر کو دنیا کی کوئی طاقت روک نہیں سکتی، بلکہ اس کے مٹانے کی جتنی بھی کوششیں کی جاتی ہیں وہ اس اندرونی دماغی طاقت سے ٹکرا کر فنا ہو جاتی ہیں، چنانچہ اندلس میں بھی ہوا کہ تا عاقبت اندیش باشندوں اور متعصب ملاؤں نے ہر چند فلسفہ کو مٹا نا چاہا، لیکن ان کوششوں کے علی الرغم فلسفہ باشندوں کی دماغی ترقی کے لیے برابر غذا فراہم کرتا رہا اور اوس کی اندرونی طاقت میں کبھی ضعف نہیں پیدا ہوا، چنانچہ نورخ ابن سعید نے جو مسئلہ میں زندہ موجود تھا اپنے زمانہ کی علمی حالت پر تبصرہ کرتے ہوئے

بیان کیا ہے کہ اس زمانہ میں بادجو کہ بعض متعصب امراء فلسفہ کے مٹانے کے درجے میں فلسفہ کی تسلیم
 باشند دن میں عام طور پر جاری ہو، اور بعض نڈر امراء اس کی سرپرستی اور حمایت کرتے ہیں،
 غرض جاہل منصور عامر کی کوششیں گو حکم کے بنظر کتھانہ کے برباد کرنے میں کامیاب ہو گئیں
 لیکن فلسفیانہ تعلیم و آزاد خیالی کو اُن سے کوئی مستقل گزند نہ پہنچ سکا، اور زمانہ مابعد میں بھی لگاؤ نہ
 رذکار فلاسفہ اندلس میں پیدا ہوتے رہے، جن میں موسیٰ بن میمون، ابن جبرول، ابن باجہ، ابن طفیل
 ابن رشد، اور خاندان نبی زہر کے افراد بہت ممتاز ہیں، اور گویا ان ممتاز افراد کے دماغی فیوض و ثمرات
 نظر اپنے ملک کے باشندوں کی بدقسمتی سے باد مخالف کی مقاومت کی تاب نہ لا سکے، لیکن اُن کے
 نتائج انکار نے یورپ کے دوسرے اجنبی ممالک میں اشاعت پذیر ہو کر وہاں کے باشندوں کی
 دماغی حالت میں حیرت انگیز انقلاب پیدا کر دیا اور عقلیت (ریشنلزم) کے فوائد و برکات کو وقت
 عام کر کے انسانیت کی ترقی کی نئی نئی راہیں کھول دیں،

باب دوم ابن رشد کے سوانح زندگی

(۱) ولادت و ابتدائی حالات، ابن رشد کا خاندان، ابن رشد کا دادا احمد ابن رشد، ادس کا عہدہ قضا، ادس کے بعض سیاسی اعمال، ادس کی وفات، ابن رشد کا باپ احمد بن رشد، ابن رشد، ابن رشد کا نام و کنیت، اس کے سن ولادت میں یوحنا کا اختلا، (۲) ابن رشد کی تعلیم و تربیت اور سن رشد، اندلس کا نصاب تعلیم، ابن رشد کی ابتدائی تعلیم، ادب کی تعلیم، فقہ و حدیث کے اساتذہ، طب و فلسفہ کا ذوق اور ابن باجہ کی شاگردی ابو یارون الترجانی، ابن رشد کا سن رشد اور ادس کی سوسائٹی، خاندان ابن زہر سے ابن رشد کی دوستی کا حال، محی الدین ابن عربی سے ابن رشد کی ملاقات،

(۳) عہدہ قضا اور دربار کے تعلقات، ابن رشد کا فضل و کمال اور شہرت، موحدین کا دور حکومت، عبد المؤمن اور فلسفہ کی سرپرستی، عبد المؤمن کے دربار سے ابن رشد کا تعلق، یوسف بن عبد المؤمن کا عہد حکومت، اس کے عہد حکومت میں فلسفہ کی سرپرستی، ابن رشد کی نسبت ابن طفیل کا ماہانہ اظہار خیال، یوسف بن عبد المؤمن کے دربار تک ابن طفیل کی وساطت سے ابن رشد کی رسائی، ابن رشد کی دنیوی ترقی اور انجیلیہ کی قضاوت

ابن رشد کا سلسلہ ایاب و ذہاب اور کثرت اشغال، بعد کے واقعات، قرطبہ کی تضاوت اور منصب طبابت، یعقوب منصور کا عہد حکومت، اور اوس کا علم و فضل، ابن رشد کے ساتھ یعقوب منصور کے بحث و مباحثہ اور بے تکلفی کا حال، واقعہ ارک اور ابن رشد کا انتہائی اعزاز،

(۴) ابن رشد کی تباہی کے اسباب، ابن رشد کی تباہی کے اسباب میں مورخین کا اختلاف، انصاری کی پہلی روایت، انصاری کی دوسری روایت، انصاری کی تیسری روایت، قاضی ابو مروان الباجی کا خیال، ذہبی کی رائے اسباب تباہی کے متعلق بہ نسبت تباہی کی حقیقت، عام مسلمانوں میں فلسفہ کے اشاعت پذیر ہونے کی وجہ، چھٹی صدی ہجری کے مسلمانوں میں فلسفہ سے نفرت کا حال، بغداد میں خلیفہ مستنجد کے زمانہ میں فلسفہ کی کتابیں کیونکر جلانی گئیں، عبدالسلام بغدادی کی کتابوں کے جلائے جانے کا واقعہ، یوسف سیسی کی صنی شہادت، اندلس میں فلسفہ سے عام نفرت کا حال، فلسفہ میں ابن رشد کے انہماک کی کیفیت، ابن رشد کے طرز عمل کے باعث یعقوب منصور کی پوزیشن کی نزاکت،

(۵) تباہی کے واقعات، میدان ارک سے منصور کی واپسی اور دوسرے جہاد کی تیاری، طلیطلہ کے میدان جنگ سے منصور کی واپسی اشبیلیہ کی جانب، اشبیلیہ کا قیام اور ابن رشد کے متعلق حاسدوں کی کارروائیاں، منصور کی برہمی اور دربار کا انعقاد، دربار کے واقعات کی تفصیل، ابن رشد کی جلا وطنی، منصور کا زمانہ، منصور کے حکم سے ملک میں فلسفیانہ کتابوں کی بربادی کے واقعات اور ادن کی تفصیل، اس خدمت پر ابو بکر بن زہر کی ماموری ابن زہر کی دیانتداری کا حال، اور اوس پر منصور کے اعتماد کا سبب، ابن زہر کے خلاف شور شرار کرنے والوں کے ساتھ منصور کا برتاؤ، عتاب شاہی میں ابن رشد کے دوسرے ساتھیوں کا ذکر، ابن رشد کی بربادی پر شعراء کی مسرت آمیز نظمیں، تباہی کے زمانہ میں ابن رشد کی ذن

اوس کی جلا وطنی اور قید کی سختیوں کا حال،

(۶) ابن رشد کی رہائی اور وفات، مہایون سے مصالحت کر کے مراکو کے جانب منصور کی واپسی، بعض امراء کی سفارش سے ابن رشد کی عفو تقصیر، اوس کے عہد وں کی بجائی، اوس کے دوسرے ساتھیوں کے ساتھ شاہی نوازش کا حال، ابن رشد کی وفات، سن وفات کے متعلق مؤرخین کے بیانات کی تفصیل، وفات کے بعد کے تفصیلی واقعات، محی الدین بن عربی کی عینی شہادت، منصور کی وفات، ابن رشد کے دوستوں کی وفات، ابن رشد کی وفات کے بعد اندلس کی علمی حالت، اور عبدالواحد کی عینی شہادت، ابن رشد کی اولاد میں احمد بن رشد، عبدالقادر بن رشد،

(۱) ابن رشد کی ولادت و ابتدائی حالات

ابن رشد اندلس کے جس عرب خاندان میں پیدا ہوا وہ نہایت معزز خاندان شمار کیا جاتا تھا، اور اپنے علم و فضل کے لیے مشہور تھا، پشتہا پشت سے اس خاندان میں تفصیلات و علم و فضل و دنوں ساتھ ساتھ چلے آتے تھے اور اس طرح حکومت میں بھی اس خاندان کے افراد معزز عہد وں پر ممتاز ہوتے تھے،

مؤرخین نے ابن رشد کی سیرت میں تفصیل کے ساتھ یہ ذکر نہیں کیا ہے کہ وہ عرب کے کس قبیلہ سے تھا، عرب اپنے انساب کے ماہر ہوتے تھے، اس بنا پر یہ تعجب انگیز ہے کہ تاریخوں سے ابن رشد کے قبیلہ کا پتہ نہیں چلتا، ابن رشد پر فلسفہ کی جانب شدت رغبت کی پاداش میں جب شاہی عتاب تازل ہوا ہے تو دشمنوں نے یہ مشہور کیا تھا کہ ابن رشد کے خاندان کا پتہ نہیں، اور جتنے عرب قبیلے

فسادات برپا رہتے تھے، مضرّی و حمیری قبائل کی باہمی عداوتیں اکثر ظہور پذیر ہوا کرتی تھیں، اس کے علاوہ بربروں اور عرب قبیلوں میں باہم صفائی نہ تھی، اس بنا پر منصور بن ابی عامر، جو ہشام ثانی کا صاحب دوزیر تھا جب ہشام کو مدخل کر کے سریر آرائے خلافت ہوا تو اس نے ان خونریز یوں کے روکنے کی تدبیر یہ کی کہ اہل اندلس کے اس قدیم طرز عمل کی کہ وہ اپنے ناموں میں اپنے قبیلہ کی نسبت ضرور ظاہر کرتے تھے اور قبائل و خاندانوں کی صورت میں دیگر اہل عرب کی طرح اولاد میں بھی فرقہ بندی گویا رائج تھی، بالکل بند کر دیا، اور قبیلوں کی جانب انتساب کی قطعی ممانعت کر دی، یہاں تک کہ فوجوں کی ترتیب میں بھی اس نے اپنے اصول کی اس قدر پابندی کی کہ قبیلہ دار کمپنیوں کے بجائے مشترک قبیلوں کی کمپنیاں قائم کیں، چنانچہ اس کے اس جدید طرز عمل کی بنا پر قبیلوں کے باہمی فسادات کے واقعات اندلس میں کسر بند ہو گئے، اور اس کے بعد سے قبیلوں کے انتساب کا دستور بھی ترک کر دیا گیا۔

اس بنا پر زیادہ قرین قیاس معلوم ہوتا ہے کہ ابن رشد کے خاندان کا حال منصور بن ابی عامر کے اس جدید طرز عمل کے بعد پر ہر تغا میں چھپ گیا، کیونکہ جس زمانہ سے خاندان ابن رشد کی شہرت کی ابتدا ہوئی ہے، اس سے بہت پیشتر ملک سے قبیلہ دار انتساب کا دستور بالکل اٹھ چکا تھا، بلکہ منصور ابن ابی عامر کے عہد حکومت کے بعد سے اندلس میں یہ دستور عام طور پر رائج پذیر ہو گیا تھا کہ خاندان میں جس شخص کی پہلے شہرت ہوتی اسی کے جانب اس خاندان کے تمام افراد کے ناموں کا انتساب کر دیا جاتا چنانچہ اسی بنا پر ابن رشد کا انتساب اپنے دادا محمد بن رشد کے جانب کیا جاتا ہے، اولیٰ نام سے اسے شہرت ہے بہر حال ابن رشد کے خاندان میں سب سے پہلے اس کے دادا محمد بن رشد کا نام شہرت کے منظر عام پر جلوہ گر نظر آتا ہے، اس کا دادا محمد بن احمد بن احمد بن رشد قرطبی، جس کی کنیت ابو لید تھی، مالکیہ مذہب کا امام تھا، نیز ۵۳۵ھ مطابق ۱۱۴۰ء میں قرطبہ میں پیدا ہوا، علم فقہ ابی جعفر بن زرق سے

اندلس سے جلاوطن کر کے افریقہ میں آباد کرایا جائے، سلطان نے اس صلاح کو نہایت پسند کیا اور
 اوس کے حکم سے ہزاروں عیسائی اندلس سے نکل کر طرابلس الغرب اور بربری شہروں میں جا کر آباد ہوئے،
 محمد بن رشد نے ۱۱۹۵ء میں قرطبہ میں انتقال کیا،
 اور اپنے خاندانی قبرستان مقبرہ عباس میں دفن کیا گیا، اس کے بیٹے قاسم نے جنازہ کی نماز پڑھائی
 جنازہ پر لوگوں کا بڑا مجمع تھا،

محمد بن رشد کے فرزند احمد نے جو ۱۱۹۹ء میں پیدا ہوا تھا اپنی ذاتی قابلیت سے اپنے باپ کی
 جگہ حاصل کی، یسے قرطبہ کا قاضی اور جامع مسجد کا امام مقرر ہوا ۱۲۰۶ء میں وفات پائی، اور اپنی
 یادگار ایک ایسا نامور فرزند چھوڑا جس کی تصنیفات کی بدولت لاطینی قوموں میں ارسطو کا نام دوبارہ
 زندہ ہو گیا،

ابن رشد کا نام محمد، کنیت ابوولید، اور لقب حنفیہ ہے، سلسلہ نسب یہ ہے، محمد بن احمد بن محمد
 بن احمد بن احمد بن رشد، اس سے آگے یہ نہیں چلتا، ۱۲۰۶ء میں اپنے دادا کی وفات
 سے ایک مہینہ پہلے بمقام قرطبہ پیدا ہوا، اس کے سن ولادت میں اختلاف ہے، بعض مؤرخین ۱۲۰۶ء
 میں ولادت کے قائل ہیں، یہ ابن الابار اور انصاری کا متفقہ بیان ہے، لیکن عبد الواحد مراکش
 کی روایت یہ ہے کہ جب ۱۲۰۶ء مطابق ۱۱۹۹ء میں اس کی وفات ہوئی ہے تو اوس وقت یہ حساب
 سنہ قمری ۵۰ برس کا تھا، اس حساب سے اوس کا سال ولادت ۱۱۵۶ء مطابق ۱۱۷۳ء
 ہوتا ہے،

(۲)

ابن رشد کی تعلیم و تربیت اور سن رشد

ابن رشد، چونکہ اندلس کے ایک ایسے خاندان میں پیدا ہوا تھا جو پشتہا پشت سے علوم و فنون کا مالک چلا آتا تھا، اسلئے خود اس کی تعلیم و تربیت میں بے انتہا اہتمام کیا گیا، اس کے باپ اور دادا دونوں صاحبِ درس تھے، اور دور دور سے لوگ اس خاندان کے افراد کے پاس تفصیل علم کی غرض سے آتے تھے، اندون اندلس کا طرز تعلیم یہ تھا کہ بچے کو پہلے قرآن حفظ کراتے تھے، اور اس کے بعد اس کو صرف نحو، معانی، بیان، ادب و انشاء کی طرف لگادیتے تھے، اور اسی عرصہ میں موطا بھی زبانی یاد کرائی جاتی تھی، اندلس میں مالکی مذہب رائج تھا، اس بنا پر موطا کو قبول عام حاصل تھا، اور بچوں کو ابتداء میں موطا پڑھنا وصول تبرکات کے لیے ضروری خیال کیا جاتا تھا، فنون ادب پر ابتدائی تعلیم ختم ہو جاتی تھی، اور اس کے بعد طالب علم جس فن کو چاہتا حاصل کرتا، مشہور فقیہ ابو بکر بن عربی نے اس طرز تعلیم میں یہ اصلاح کی کہ پہلے وہ طالب علم کو علوم ادبیہ کا درس دیتے تھے، اور اس سے فراغت پانے کے بعد ریاضی و حساب کا درس ادا کرنے ہوتا تھا، اس کے بعد آخر میں قرآن حفظ کراتے تھے، اور بیان پر ابتدائی تعلیم ختم ہو جاتی تھی، لیکن اس طرز کو اندلس میں قبولیت حاصل نہیں ہوئی، اور اخیر وقت تک اندلس کے نصاب میں کوئی اصلاح نہ ہو سکی، چنانچہ ابن خلدون نے بھی اپنے زمانے کے نصاب تعلیم کی جید شکایت کی ہے،

بہر حال ابن رشد کی تعلیم اندلس کے قدیم نصاب کے مطابق شروع کی گئی، چنانچہ اس نے ملک کے عام رواج کے موافق اپنے باپ سے قرآن اور موطا کو حفظ کرنا شروع کیا، اس سے فراغت

پانے کے بعد عربیت اور فنون ادب کی جانب توجہ کی جو اس زمانہ میں اندلس کے نصاب تعلیم کے لازمی جز تھے، چنانچہ اس نے اس میں اتنا کمال پیدا کیا کہ بچپن میں شعر گوئی کرنے لگا، لیون افریقی کا بیان ہے کہ اس نے بچپن کے ان اشعار کو جو غزلیات اور اخلاقی پند و نصائح پر مشتمل تھے بعد کو جلا دیا تھا، لیون نے اپنی کتاب میں نمونہ کے طور پر ابن رشد کا کچھ کلام بھی نقل کیا ہے جس سے پتہ چلتا ہے کہ اوس کے خیالات و افکار میں بقا مائے سن ترقی ہوئی، ورنہ اس کے بچپن کے خیالات نہایت مضحکہ انگیز^۱ ہیں ابن الابرکام بیان ہے کہ متنبی اور حبیب کے دیوان اس کو بر زبان یاد تھے، اور اکثر صحبتوں میں ان کے اشعار وہ ضرب المثل کے طور پر جہستہ پڑھتا تھا، اسلامی شعراء کے علاوہ جاہلی شعراء کے کلام پر بھی اوس کو خاص عبور تھا، چنانچہ اوس کی کتاب الشعر میں عشرہ، امرؤ القیس، اعشى، ابو تمام، نابغه، متنبی، اور کتاب الاغانی سے اقتباسات جا بجا بکثرت ملتے ہیں،

ابتدائی تعلیم سے فراغت پانے کے بعد اعلیٰ تعلیم حاصل کرنے کا اس کو شوق پیدا ہوا، اس زمانہ میں علم فقہ و حدیث بھی تعلیم کے لازمی جز و خیال کیے جاتے تھے، اور اطباء و فلاسفہ تک یہ علوم ضرور حاصل کرتے تھے، چنانچہ اکثر اطباء و فلاسفہ کے حالات میں ملتا ہے کہ وہ طب و فلسفہ کے ساتھ حدیث و فقہ بھی تھے، ابو بکر بن زہر کو جو اندلس کا مشہور طبیب و فلسفی اور ابن رشد کا دوست تھا، طب و فلسفہ کے ساتھ حدیث و فقہ میں بھی کمال حاصل تھا، اس کے علاوہ فقہ و حدیث ابن رشد کے خاندانی علم اس کے باپ و دادا قرطبہ کے قاضی و جامع مسجد کے امام تھے، اس تقریب سے پہلے اس نے فقہ و حدیث کی جانب رخ کیا، اور اپنے وقت کے اجلہ محدثین، مثلاً حافظ ابو القاسم بن بشکوال، ابو مردان بن سیرہ، ابو بکر بن سحون، ابو جعفر بن عبد العزیز، ابو عید القدر ماورسی سے حدیث کی اور حافظ ابو محمد بن زرق سے فقہ کی تحصیل کی،

۱ ابن رشد، ریتان صفحہ ۶۹، الذیابراج المذہب صفحہ ۶۸، ابن رشد، ریتان صفحہ ۶۹، الذیابراج المذہب صفحہ ۶۸،

اپنے ان خاندانی علوم کی تحصیل کے بعد اب اس کو طب و فلسفہ کی تحصیل کا شوق پیدا ہوا، ملک میں فلسفہ کی تعلیم کا عام طور پر رواج ہو چکا تھا اور عوام الناس کی برہمی کے باوجود، لوگ یہ علوم شوق سے حاصل کرتے تھے، چنانچہ ابن رشد کو بھی بچپن ہی میں طب و فلسفہ کا ذوق پیدا ہوا، مشہور فلسفی ابن باجہ زندہ تھا، اوس کی خدمت میں آکر تحصیل علم کرتا رہا، لیکن ابن باجہ کا ۳۳۵ھ مطابق ۹۴۷ء میں عین عالم شباب میں انتقال ہو گیا، ابن رشد ۳۵۰ھ مطابق ۹۵۷ء میں پیدا ہوا تھا، اس بنا پر ابن باجہ کی وفات کے وقت ابن رشد کی عمر صرف تیرہ برس کی تھی اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ کس قدر کسنی میں اس نے ابتدائی تعلیم سے فراغت حاصل کر کے فلسفہ کی جانب توجہ کی تھی،

ابن باجہ کی وفات کے بعد ابوبکر بن جزول اور ابو جعفر بن ہارون الزجالی کی خدمت میں آکر طب و فلسفہ کی تکمیل کی، ابو جعفر بن ہارون اس زمانہ میں ان علوم کا امام تھا، توجالہ بائرگزینو کا رہنے والا تھا، لیکن اشبیلیہ میں ایک عرصہ سے سکونت پذیر تھا، اور وہ ان کے اعیان میں گنا جاتا تھا، مشہور نقیبہ و محدث ابوبکر بن عربی سے حدیث کی تحصیل کی تھی، طب میں نہایت کمال حاصل کیا تھا، ارسطو اور دیگر حکماء متقدمین کی تصنیفات پر عبور رکھتا تھا، علوم نظریہ کے ساتھ معالجہ میں بھی اس کو کمال حاصل تھا، اپنے بے نظیر اور نادر علاجوں کے باعث تمام ملک میں اس کی شہرت تھی، چنانچہ انہی شہرت اور کمال کی بنا پر یوسف بن عبد المؤمن کے دربار میں ملازم تھا، آخر میں خانہ نشین ہو گیا تھا، اشبیلیہ میں وفات پائی،

غرض اپنے زمانہ کے تمام متداول علوم و فنون کی تکمیل سے ابن رشد نے جب فراغت حاصل کی تو اس وقت وہ پیشمار علوم میں کمال پیدا کر چکا تھا، فقہ و حدیث میں اس کی مہارت کا یہ عالم تھا کہ اس کا سوانح نگار ابن الابار کہتا ہے کہ فقہ و خلافیات و حدیث میں اس وقت ملک میں اوس کا

کوئی مثل نہ تھا اور طب و فلسفہ میں تو اس کی ہمسری کا کوئی دعوئی نہیں کر سکتا تھا، کیونکہ ابن باجہ اور ابو جعفر الزجالی جیسے ائمہ فن اس کے استاد اور ابن طفیل جیسا یگانہ روزگار فلسفی اس کا مربی اور دوست تھا، یہی وجہ تھی کہ تعلیم کے دائرہ سے کلگر ابن رشد نے اپنے ملک کی اعلیٰ سوسائٹی میں اپنی جگہ فوراً پیدا کر لی، اور اپنے زمانہ کے فلاسفہ کی نکمری ستھری مجلس ادب میں وہ داخل ہو گیا، ابن طفیل اور ابن باجہ کے علاوہ نبی زہر بن ابی دھون علم و فضل اور جاہ و دولت کے مالک تھے، ان سے ابن رشد کے گہرے تعلقات تھے، اس وقت خاندان ابن زہر بن و شخص ابو مروان بن زہر اور ابو کریم بن زہر نہایت ممتاز حیثیت رکھتے تھے، اس خاندان کا مورث اعلیٰ محمد بن مروان بن زہر یا دمی اشبیلیہ کا رہنے والا تھا، اور نہایت مشہور محدث و فقیہ تھا، اس کے بیٹے ابو مروان بن عبد الملک نے مشرق جاکر طب کی تحصیل کی، اور وہاں سے واپس آکر ایک مدت تک قیروان اور مصر میں طبابت کرتا رہا، اس کے بعد وانیہ میں مجاہد عامری کے دربار کا رخ کیا، لیکن وانیہ کی تباہی کے بعد اپنے وطن اشبیلیہ میں چلا آیا، اور آخر عمر تک یہیں رہا، ابو مروان کے بعد سے طب اس خاندان کا موروثی فن ہو گیا، اور اس خاندان نے اتنی مرجعیت حاصل کی کہ اس کے افراد شاہان اندلس کے طبیب خاص بن گئے، چنانچہ اسی سلسلہ میں ابو مروان بن العلاء بن زہر بھی پہلے نمین کے دربار میں داخل ہوا، اور جب عبد المؤمن سلسلہ موحدین کے پہلے ماجدار نے اندلس کو فتح کر کے موحدین کی حکومت سے اس کا احاطہ کر لیا، تو یہ عبد المؤمن کے دربار میں چلا گیا، اور اس کی شہرت کے باعث عبد المؤمن نے اس کو اپنا طبیب خاص مقرر کیا، اب اس کے بعد سے خاندان ابن زہر کو موحدین کی حکومت میں کچھ ایسا رونق حاصل ہوا کہ یکے بعد دیگرے اس کے تمام افراد موحدین کے آخری عد حکومت تک برابر اس خاندان سے وابستہ رہے،

غرض ابن رشد نے نگلیں تعلیم کے بعد جب علی زندگی میں قدم رکھا تو خاندان ابن زہر میں سے

پہلے مردان بن زہر سے اس کی شناسائی ہوئی، اور رفتہ رفتہ یہ ارتباط اتنا بڑھا کہ جب ابن رشد نے طب میں اپنی کتاب کلیات تصنیف کی تو ابو مردان سے اس بات کی درخواست کی کہ وہ بھی جزئیات فن کو ایک کتاب میں جمع کرے، تاکہ یہ دو کتابیں ملکر فن کی تکمیل کریں اور دونوں دوستوں کا نام ایک ساتھ ہمیشہ زندہ رہے، ابن رشد کتاب کلیات کے خاتمہ میں کہتا ہے،

”میں نے اس کتاب میں فن طب کے امور کلیہ کو جمع کر دیا ہے، اور ایک ایک عضو کے امراض کو الگ الگ نہیں بیان کیا ہے، اس کی اگرچہ کچھ ضرورت بھی نہیں ہے، کیونکہ یہاں امور کلیہ ہی سے مشغول ہوتی ہیں، لیکن اگر مجھے ضروری مشاغل سے فرصت ہوئی تو میں اس کے متعلق بھی کچھ لکھنے کی کوشش کروں گا، بالفعل ابو مردان زہر کی کتاب التفسیر اس کے لیے بہت کافی ہے، جو میری فرمائش سے ابو مردان نے تصنیف کی ہے۔“

چنانچہ خود ابن رشد کے بیان کے مطابق ابو مردان نے کتاب التفسیر تصنیف کی جس میں مساجد و علامات کو مخلوط کر دیا، ابو مردان کا بیٹا ابوبکر بن زہر بھی باپ ہی کی طرح طبیب تھا، اس کے علاوہ فقیہ و محدث تھا، ایک عرصہ تک یہ اپنے باپ کے ساتھ عبد المؤمن کے دربار میں ملازم رہا، لیکن باپ کی وفات کے بعد عبد المؤمن کے دربار میں مستقل طور پر طبیب خاص مقرر ہوا، اور اس وقت سے یہ برابر اس عہدہ پر متمکن رہا، یہاں تک کہ ۱۱۹۵ھ میں محمد انصر کے عہد حکومت میں وفات پائی، ہم پیشہ اور ہم منصب ہونے کے باعث اس سے بھی ابن رشد کے گہرے تعلقات تھے،

اس کے علاوہ محی الدین بن عربی جو اندلس کے مشہور فقیہ صوفی گذرے ہیں، اولن سے بھی ابن رشد کے ذاتی تعلقات تھے، جس سال وہ اندلس سے مشرق کی سیاحت کو نکلے ہیں اور اسی سال ابن رشد کا انتقال ہوا تھا، چنانچہ یہ خود اس کے جنازہ میں شریک تھے، اور اس کے

دفن ہونے کے بعد اونھوں نے مراکش سے مصر کا رخ کیا، محی الدین بن عربی نے دمشق میں آکر انتقال کیا ہے اور یہیں مدفون ہیں، ابن رشد جیب قرطبہ کا قاضی تھا تو اس نے ایک بار اون سے یہ درخواست کی کہ میں آپ سے تصوف حاصل کرنا چاہتا ہوں، لیکن اونھوں نے کسی نامعلوم درجہ کی بنا پر اس کو تصوف کے مسائل بتانے سے انکار کیا،

غرض جن بزرگوں اور جن ائمہ فن سے ابن رشد نے تعلیم حاصل کی تھی اون کے فیوض صحبت سے متبع ہو کر علوم و فنون میں اس نے اس درجہ کمال حاصل کیا کہ وہ فقہ، طب، اور فلسفہ میں امام شمار کیا جانے لگا، اور اندلس کی بہترین سوسائٹی میں اس نے معزز درجہ حاصل کر لیا،

(۳)

عہدہ قضا اور دربار کے تعلقات

لیکن اس کے علمی کمالات یہیں پر رکنے والے نہ تھے بلکہ دنیا میں اس کو کچھ اور بھی کرنا تھا، وہ علمی دماغ لیکر آیا تھا اور علمی خدمت کرنا چاہتا تھا، لیکن اس کے لیے فراغت کی ضرورت تھی، اس کے باپ دادا ملٹین کے دربار سے وابستہ تھے، چنانچہ ابن رشد کے لیے بھی ملٹین کے دربار کے علاوہ کوئی اور سہارا نہ تھا، مگر ملٹین کا ستارہ اس وقت اوج سے اتر چکا تھا اور سارے ملک میں بد امنی پھیلی ہوئی تھی، اس کے علاوہ ابن رشد فلسفی تھا، اور ملٹین کے دربار میں فلاسفہ کی قدر نہ تھی، یہ جاہل و مسلم بربر ہی تھے جو اسلام لانے کے بعد اپنے صحرا سے اٹھ کر دنیا کو فتح کرنے نکلے تھے، خود اندلس کے لوگ بھی اون سے خوش نہ تھے، محض عیسائیوں کے خوف نے ہی ان کو اون کے دامن عافیت میں پناہ

لینے پر مجبور کیا تھا، ان اسباب کی بنا پر اندلس میں اس وقت طوائف الملوکی بھیلی ہوئی تھی، ملک جس انقلاب کے لیے آمادہ تھا اتفاق سے ابن رشد کو بھی اسی طرح کے انقلاب کا انتظار تھا، ملک کے فلاسفہ جو مشین سے زیادہ تالان تھے رفتہ رفتہ انقلاب کی تحمیری کر رہے تھے،

مراکش میں موحدین کی ایک نئی قوت پرورش پا رہی تھی، یہ اصل میں ایک تحریک تھی جس کا بانی محمد بن تومرت مصودی تھا، یہ مشہور بربری قبیلہ مصمودہ میں پیدا ہوا تھا، خود اپنے تین حضرت علی کی نسل سے بتاتا تھا، مشرق آکر اجلہ فقہاء مثلاً امام غزالی اور طوطشی وغیرہ سے علوم کی تحصیل کی تھی، نہایت عالم و فاضل اور دیندار تھا، امام غزالی کی صحبت میں کئی برس تک رہا، اکثر امام صاحب سے مسلمانوں کو فاضل اہل اندلس کی بربادی پر گفتگو رہتی تھی، امام غزالی نے محمد بن تومرت کو مستعد پاکر یہ مشورہ دیا کہ اندلس جا کر وہ مسلمانوں کی طاقت کو ایک مرکز پر جمع کرے اور احیاء شریعت کا فرض انجام دے، چنانچہ امام کا اشارہ پا کر اس نے مغرب کا رخ کیا، اور مصر و تونس ہوتا ہوا مراکش پہنچا، طبیعت میں نقشبست زیادہ تھا، ذرا سے خلافت شروع فعل کو دیکھ کر قابو سے باہر ہو جاتا تھا اور مجنونانہ حرکتیں کرنے لگتا تھا، چنانچہ مراکش میں ان توں کی بنا پر جب اس کی شہرت ہوئی، تو علی بن تاشقین نے جو مشین کا آخری تاجدار تھا، مجلس مناظرہ منعقد کی اور فقہاء و علماء کو محمد بن تومرت سے مناظرہ کرنے کے لیے مدعو کیا، مناظرہ میں علماء کو شکست ہوئی، اور بادشاہ بھی محمد بن تومرت کا متفق ہو گیا، یہ دیکھ کر اہل دربار اس کے دشمن ہو گئے، اور محمد بن تومرت نے بھاگ کر اندرون ملک میں بربری قبائل کے واسطے عافیت میں پناہ حاصل کی، یہاں اب اس نے اطمینان سے بیٹھ کر اپنی تحریک کو پھیلاتا شروع کیا، چنانچہ اسی سلسلہ میں عبد المؤمن سے جو موحدین کا پہلا بادشاہ ہوا ہے اس کی ملاقات ہوئی، وہ اس کا نہایت متفق اور دست و بازو بن گیا،

امام غزالی کی فیض صحبت سے محمد بن قورمٹ فاضل اہل بنکیا تھا، عقائد وغیرہ میں زیادہ تر امام غزالی کی تقلید کرتا تھا، چنانچہ اسی بنا پر اس نے اشعری مذہب اختیار کر لیا اور اشاعہ کی تائید میں اس نے کتابیں لکھیں جن میں اس نے عقلی دلائل سے عقائد کو ثابت کیا ہے، متشابہات میں تاویل کھنسن سمجھتا تھا، لیکن امامت کے بارہ میں اس کا میلان شیعوں کے خیالات کے جانب تھا اور امام کے لیے عصمت کی شرط کا اٹھاتا تھا، اس کی کتابیں مرشدۃ، امامیہ، اور عقیدۃ ابن قورمٹ، بہت مشہور ہیں،

محمد بن قورمٹ کے بعد عبدالمومن اسکا جانشین ہوا، یہ گو ایک کھمار کے گھر میں پیدا ہوا تھا، لیکن ابن قورمٹ کی صحبت میں رہ کر فاضل اہل بن گیا تھا، ابن قورمٹ کو اس پر بڑا اعتماد تھا، اس نے بادشاہ ہوتے ہی اسی ہسبہ میں مراکش پر قبضہ کر کے لشکر کی حکومت کا خاتمہ کر دیا، لشکر کے برباد ہوتے ہی اندلس میں اودن کے خلاف بغاوت کا جوڑہ لایا مادہ دتوں سے پک رہا تھا وہ اہل پڑا اعیان ملک نے جمع ہو کر یہ مشورہ کیا کہ ملک کو طوائف الملوک سے محفوظ رکھنے کی صرف یہ تدبیر ہے کہ عبدالمومن کو جو خود فاضل اہل اور پابند شریعت ہے، اندلس میں مدعو کیا جائے، چنانچہ ایک وفد ترتیب دیا گیا، جس کے صدر قاضی البرک بن عربی منتخب ہوئے، اس وفد نے عبدالمومن کے دربار میں حاضر ہو کر اعیان اندلس کا پیام اوسکو سنایا، اور اکثر ارکان وفد نے اس کے ہاتھ پر بیعت کر لی، عبدالمومن اس وفد سے نہایت تعظیم و تکریم سے پیش آیا، اور واپسی کے وقت ارکان وفد کو خلعت و انعامات تقسیم کیے، چنانچہ عبدالمومن نے اس کے بعد اندلس پر حملہ کر کے تھوڑی مدت کے اندر اپنی مملکت اسکا احاطہ کر لیا، عبدالمومن خود ایک فاضل شخص تھا، محمد بن قورمٹ کے فیض صحبت سے، جو امام غزالی کا شاگرد تھا، اس کا فضل و کمال اور زیادہ ترقی کر گیا تھا، اس وقت تک اندلس کا شاہی مذہب فقہ حنفی

ہاکی اور عقائد میں جنلی تھا، عبدالمومن نے جب اندس فتح کیا تو چونکہ بانی حکومت اشعری تھا سلطنت کا مذہب بھی اشعری قرار دیا گیا، محمد بن تورث نے جن اشعری اساتذہ سے فیض صحبت پایا تھا وہ معقولات کے امام تھے اور خود ابن تورث پر بھی معقولات کا رنگ غالب تھا، اس نے اپنی کتابوں میں عقلی دلائل سے عقائد کی تشریح کی تھی، اس بنا پر موحدین کو دشمن کی طرح فلسفہ سے عداوت نہ تھی، چنانچہ عبدالمومن نے سریر آراء حکومت ہو کر علوم و فنون خواہ فلسفہ پر شاہانہ حوصلہ سے توجہ کی حکم مستنصر کے بعد یہ پہلا موقع تھا کہ فلسفہ نے حکومت کا سہارا ہا کر ملک میں اطمینان سے ترقی شروع کی، ملک میں جو نامور فلاسفہ موجود تھے، ادون بن ابومردان بن ابی اسحاق بن ابراہیم کی خاص طور پر شہرت تھی، عبدالمومن نے ان دونوں کو اپنے دربار میں معزز عہدے عنایت کیے،

اس سلسلہ میں عبدالمومن کو مدارس کے قائم کرنے کا بھیہد شوق تھا، اس سے پہلے اندس میں مدارس کی عمارت خاص طور پر تعمیر نہیں کی جاتی تھی، عموماً مساجد ہی میں درس ہوتا تھا، لیکن عبدالمومن اپنی روشن خیالی کے باعث اس طرز کو ناپسند کرتا تھا، نیز اس کی یہ غرض بھی تھی کہ حکومت کو اشاعت تعلیم کی جانب سے اب تک جو بے پروائی رہی ہے، مدارس قائم کرنے سے وہ رفع ہو جائیگی، اور حکومت کو خود بخود نشر تعلیم کا خیال پیدا ہو جائیگا، لیکن اس تجویز کو عملی جامہ پہنانے کے لیے چند مشیروں کی ضرورت تھی جو خود بھی فاضل اجل اور فن تعلیم کے ماہر ہوں، ابن رشد کی شہرت ہو چکی تھی، عبدالمومن کی نظر سب سے پہلے اسی پر پڑی جو اس تجویز کو عملی جامہ پہنانے کی سب سے زیادہ اہلیت رکھتا تھا، چنانچہ چھٹھ مہینوں میں عبدالمومن نے اسے مراکش طلب کیا، اس وقت ابن رشد علم ہیئت کے بعض مسائل کی تحقیقات میں مشغول تھا، اس طلبی پر ابن رشد نے مراکش کا رخ کیا، اور وہاں بھی یہ سلسلہ تحقیقات جاری تھا، چنانچہ ابن رشد نے خود اس واقعہ کو اسلوب کی ایک کتاب کی شرح میں ذکر کیا ہے،

عبد المؤمن نے ششمین تھاک، اور اُس کا بیٹا محمد تختِ سلطنت پر بیٹھا، یہ نہایت کمزور اور
نالائق بادشاہ تھا، چنانچہ ۴۸ دن حکومت کر کے معزول ہو گیا، اور اوس کے چھوٹے بھائی یوسف
بن عبد المؤمن کو لوگوں نے بادشاہ بنایا، یوسف بہت بڑا فاضل اور بلند حوصلہ بادشاہ تھا،
عبد المؤمن نے اس کی تربیت میں تیغ و قلم دونوں کا اہتمام کیا تھا، جو لوگ تیغ و قلم کے فن میں
یکتا تھے زمانہ تھے ان کو اس کی تربیت پر مامور کیا تھا، اسی کا اثر تھا کہ یوسف دونوں میدانوں میں
اپنے حریفوں سے آگے نظر آتا تھا، اس زمانہ میں عیسائیوں نے مسلمانوں کی کمزوری سے فائدہ اٹھا کر
اندلس کے اکثر اضلاع مسلمانوں کے ہاتھ سے چھین لیے تھے، یوسف نے متعدد حملے کر کے اپنے زور بازو
سے اکثر اضلاع واپس لے لیے اور عیسائیوں کو چین سے نہ بیٹھنے دیا، اس کے علاوہ وہ بہت بڑا عالم تھا، علوم
عربیہ میں اوس کا کوئی ہمسرہ نہ تھا، صحیح بخاری و ابی داؤدی اور قرآن بھی حفظ تھا، فقہ میں بھی اچھی مہارت
رکھتا تھا، ان علوم سے فارغ ہو کر اوس نے فلسفہ پر توجہ کی تھی، طب میں بھی کمال حاصل تھا، اور فلسفہ کا
اس کو خاص ذوق تھا، علمی شوق میں وہ اندلس کا دوسرا حکم مستنصر تھا، فلسفہ کی کتابیں بھی سید جمع کی
تھیں، اکثر اپنے وقت کے اجلہ فلاسفہ مثلاً ابن طفیل وغیرہ سے مجالست رہتی تھی، ابن طفیل اس کے
حکمِ علمی کا افسر تھا، اور اس کو حکم دے رکھا تھا کہ تمام اطراف و دیار سے علماء و فلاسفہ طلب کیے جا دیں
اور ان کو علمی خدمتیں دی جائیں، چنانچہ ابن طفیل نے جو ائمہ فن جمع کئے، ان میں ابن رشد بھی تھا،
ابن رشد اور ابن طفیل میں گہرے تعلقات تھے، ابن طفیل ہی کے مشورہ سے ابن رشد کا وہ
علمی کارنامہ ظہور میں آیا تھا، جس کے باعث تین صدیوں تک ابن رشد لاطینی علمی حلقوں میں ایک
خاص قدر و منزلت کی نظر سے دیکھا جاتا رہا، اس کے علاوہ ابن طفیل اور ابن رشد دونوں ابن
بابہ کے شاگرد اور اوس کے مقلد تھے، اور ابن رشد تو خود ابن طفیل کا بھی شاگرد تھا، ابن طفیل کو

ابن رشد کی ذات سے بڑی بڑی امیدیں تھیں، اکثر ابن الطفیل ابن رشد کا جہان ذکر کرتا ہو نہایت
 مودعانہ الفاظ میں کرتا ہو، چنانچہ اپنے مشہور رسالہ الحی بن یقطان میں ابن باجہ کے تصانیف کے تذکرہ
 کے بعد نہایت مبہم طور پر بڑی امیدوں کے ساتھ ابن رشد کا تذکرہ حسب ذیل الفاظ میں کیا ہے:-

واما من جاء بعد هم من المعاصرين "ابن باجہ کے بعد جو فلاسفہ ہمارے معاصرین وہ ابھی
 لنا فمصر بعد فی حد التزاید او الوقوف دور تکون میں ہیں اور کمال کو نہیں پہنچے ہیں اور اس
 علی غیر کمال او من لم تصل الینا بنا پر ادوں کی اہل قابلیت و استعداد کا اندازہ ابھی سے
 حقیقۃً نہیں ہو سکتا۔"

یہ نہایت مبہم مودعانہ طریقہ اظہار خیال ہو جس کا اشارہ یقیناً ابن رشد کی جانب ہے جو ابن الطفیل کا
 خاص طور پر ہدم و شریک اعمال تھا،

چنانچہ اسی حسن ظن کی بنا پر، جو ابن الطفیل ابن رشد کی نسبت رکھتا تھا، ابن الطفیل نے اسکو
 یوسف بن عبد المؤمن کے دربار تک پہنچایا، ابن رشد جس کیفیت کے ساتھ دربار میں داخل ہوا ہے،
 اس کا حال عبد الواحد مراکش نے خود ابن رشد کی زبانی اس کے ایک شاگرد کی روایت سے حسب
 ذیل بیان کیا ہے،

"جب میں دربار میں داخل ہوا تو ابن الطفیل بھی حاضر تھا، اس نے امیر المؤمنین یوسف کے
 حضور میں مجھ کو پیش کیا اور میرے خاندانی اعزاز اور میری ذاتی لیاقت و اوصاف کو اس طرح
 آب و تاب سے بیان کرنے لگا جو میرے استحقاق سے زیادہ تھا اور جس سے میرے ساتھ او کی
 مخلصانہ محبت و عنایت کا اظہار ہوتا تھا، یوسف میری طرف مخاطب ہوا، پہلے میرا نام و نسب

نے رسالہ حی بن یقطان، صفحہ ۱۷۷، عبد الواحد مراکش کی کتاب سب سے پہلے فرخ مستشرق ایم ڈوزی نے لیڈن سے ۱۸۸۷ء
 میں چھاپ کر شائع کی تھی۔ اسے اصل کتاب نہیں دیکھی، ریمان نے اپنے تذکرہ میں اسکا ترجمہ نقل کیا ہے، اور شیخ ریمان سے لے لیا ہے،

پونچھا، پھر ایک ایک مجھ سے یہ سوال کر بیٹھا کہ حکماء اخلاک کے متعلق کیا رائے رکھتے ہیں؟ بیٹے اون کے
 نزدیک عالم قدیم پر یا حادث؟ یہ سوال میں سن کر ڈر گیا اور چاہا کہ لطافتِ اہل اس سوال کو مثال
 جائوں، چنانچہ میں نے کہا کہ میں فلسفہ سے واقف نہیں، یوسف میری بدحواسی کو سمجھ گیا، ادبیری
 طرف سے پھر کراہنِ الطفیل کی جانب متوجہ ہوا، اور اس مسئلہ پر بحث شروع کی، ارسطو افلاطون اور
 دیگر حکماءِ مقدسین نے جو کچھ اس مسئلہ کے متعلق لکھا ہو اس کو تفصیل بیان کیا، پھر تنکلیں اسلام نے
 حکماء پر جو اعتراضات کیے ہیں ایک ایک کر کے بیان کیے یہ حالت دیکھ کر میرا خوف جاتا رہا، لیکن
 جھک کر سخت قہج ہو کہ علوم عقلیہ میں ایک بادشاہ یہ دستکار رکھتا ہو، جو طبقہ علماء میں بھی شاذ و نادر
 کسی کو حاصل ہوتی ہو، حالانکہ علماء اس قسم کے مشاغل میں ہر دم مصروف رہتے ہیں، تقریر سے
 فارغ ہو کر پھر میری جانب توجہ کی، اب میں نے آزادی کے ساتھ اپنے خیالات و معلومات اس
 مسئلہ پر ظاہر کیے، جب میں دوبار سے رخصت ہوا تو مجھے زرد نقد، خلعت، سواری کا گھوڑا، اور
 بیش قیمت گھڑی، عنایت کی،

یوسف کے دربار میں رسائی حاصل ہونے کے بعد اب اس کی دنیوی ترقی کا دور شروع ہوا، یوسف
 اس کی جدید و منزلت کرتا تھا، ششہ ۱۱۶۹ھ میں وہ اشبیلیہ کا قاضی مقرر ہوا، وہ اپنے اکثر حالات
 اپنی تصانیف میں بقید سن ذکر کرتا ہو، چنانچہ ارسطو کی کتاب الفلکیات کی شرح میں اس نے ششہ ۱۱۷۳ھ کے
 ایک واقعہ کا ذکر کیا ہو جو تیرہ سال کی عمر میں اس کے سامنے گذرا تھا، ششہ ۱۱۶۵ھ میں جب اشبیلیہ کی
 قضاوت پر وہ نامور ہوا تو قرطبہ چھوڑ کر اشبیلیہ میں سکونت اختیار کر لی، لیکن اپنی خدمت کے سلسلہ میں
 اس کو اضلاع اشبیلیہ کے دورہ پر جانا پڑا تھا، اسی سال میں اس نے ارسطو کی کتاب الحيوان کی شرح ختم
 کی، چنانچہ اس نے خود لکھا ہے کہ یہ کتاب ماہ صفر ۱۱۶۵ھ میں بمقام اشبیلیہ تمام ہوئی، پھر غدر خواہی کی ہو

لے ابن رشد زبان صنف ۱۰۱۱، اس واقعہ کو یونان، افریقہ اور ہندوستان نے بھی ذکر کیا ہو،

کہ اگر اس کتاب میں سہو و خطا ہو گئی ہو تو معافی کی امید ہو، کیونکہ اولاً تو کارِ منصبی اور عمدہ قضائت کی مصروفیت سے فراغت نہیں ملتی، دوسرے کتب خانہ وطن میں ہو، اور ضروری کتابیں تک ساتھ نہیں، اسی قسم کی عذر خواہی کتابِ طبیعت کی شرح میں بھی کی ہو اور لکھا ہو کہ یہ کتاب ماہِ رجب ۱۲۵۵ھ میں بمقامِ اشبیلیہ تمام ہوئی، اشبیلیہ سے دو سال بعد ۱۲۵۷ھ (۱۸۴۱ء) میں اپنے وطن قرطبہ واپس آیا، اور غالباً اسی زمانہ میں یہیں اس نے ارسطو کی کتابوں کی شرحیں لکھنا شروع کیں، اس سے پہلے جو شرحیں اس نے لکھیں بعضیں وہ مختصر تھیں، اب مطول شروع کا سلسلہ شروع کیا جو متنوع مضامین اور وسعت معلومات کے لحاظ سے منظرِ ہیں، ابن رشد کو جتنا علمی شوق تھا اسی قدر وہ کثیر الاشغال بھی تھا، اور ان گونا گوں مشاغل میں تصنیف کا سلسلہ بھی جاری رہتا تھا، ایک طرف اس کے علمی کاموں کے لیے سکون و ماعنی اور فراغت خاطر کی ضرورت تھی، دوسرے جانب دربار کے تعلقات اور صیغۂ عدالت کی افسری کے باعث پریشان خیالی کے قیود میں مبتلا رہتا تھا، وہ خود چاہتا تھا کہ دنیا کے کعبیروں سے الگ ہو کر علمی زندگی بسر کرے، لیکن اس کی نوبت نہیں آتی تھی، وہ خود اپنی تصنیفات میں متعدد جگہ یہ شکایت کرتا ہے کہ اپنے کارِ منصبی سے بہت مجبور ہوں، جھکنا وقت نہیں ملتا کہ تصنیف کے سلسلہ کو سکون خاطر کے ساتھ انجام دے سکوں، عسطلی کا جو اس نے اختصار کیا ہے اس میں لکھا ہے کہ میں نے صرف اہم مطالب لے لیے ہیں، میری حالت بالکل اوس شخص کی سی ہے جس کے مکان میں چاروں طرف سے آگ لگ گئی ہو اور وہ پریشانی اور اضطراب کی حالت میں صرف مکان کی ضروری اور قیمتی اشیاء کو باہر نکال نکال کر بھٹیک رہا ہو، اپنے کارِ منصبی کی انجام دینے کی غرض سے مجھے سلطنت کے قریب و بعید مقامات کا دورہ کرنا پڑتا ہے، آج دار السلطنت مراکش میں ہوں تو کل قرطبہ میں اور پرسون پھر افریقہ میں، اسی طرح بار بار اضلاع سلطنت کے دورہ میں وقت گزر جاتا ہے، لہذا اسی دوران میں سلسلہ تصنیف بھی جاری رہتا ہے، جو اکثر اس پریشان

خیالی کی حالت میں ناکمل اور ادھورا رہ جاتا ہے،

شہسہ کے آغاز میں کتاب البیان اور کتاب الالہیات ساتھ ساتھ لکھنا شروع کی، اسی اثنا میں بیمار ہو گیا، اور زیست کی امید نہیں رہی، اس خیال سے کتاب البیان کو چھوڑ کر کتاب الالہیات کی تکمیل میں مصروف ہو گیا، کہ کتاب البیان کے ساتھ کہیں یہ بھی نہ رہ جائے، شہسہ (۱۱۸۷ھ) میں اس کو پھر مرا کو آنا پڑا اور یہاں رسالہ جوہر الگوں De Dubitationibus تمام ہوا شہسہ (۱۱۸۷ھ) میں وہ پھر شہبیلیہ واپس آیا اور یہاں علم کلام میں دور سالے کشف الاولہ اور فصل المقال تصنیف کیے، چنانچہ ان رسالوں کے ایک قدیم قلمی نسخہ کے آخر میں یہ عبارت درج ہے،

وكان الفراع منه في سنة خمس وسبعين وخمسة ، ۱۱۸۷ھ میں ابن الطفیل کی وفات کی وجہ سے یوسف نے اس کو مراکش میں بلایا اور اپنا طبیب خاص مقرر کیا، اسی سال محمد بن مغیرت قاضی قزلبہ کے مرتے پر وہ قزلبہ کا قاضی القضاۃ مقرر ہوا، اب ایک طرف منصب طبابت کی بنا پر اس کو مراکش میں قیام کرنا پڑا تھا، دوسری جانب وہ ساری مملکت کے صیغہ عدالت کا افسر تھا، اور اس تعلق سے حکومت کے تمام اضلاع کا دورہ کرتا تھا، یہ اس کی ترقی میں آخری منصب تھا، جس پر اس کے باپ دادا بھی پطرس فرزند ہو چکے تھے اور جس کا وہ اپنی ابتدائی عمر سے اپنی لیاقت کی بنا پر حقدار تھا،

شہسہ میں یوسف نے وفات پائی اور اس کا بیٹا یعقوب منصور تخت نشین ہوا، یہ نہایت عالم و فاضل اور دیندار بادشاہ تھا، پنجو قسۃ نماز جماعت کے ساتھ شہر کی مسجدوں میں ادا کرتا تھا، اس کے زمانہ میں موحدین کی حکومت اتمائے عروج کو پہنچ گئی تھی، اس نے عیسائیوں کو کئی معرکوں میں شکستیں دے کر اندلس کے بہت سے اضلاع و ایسے لیے تھے، یہاں تک کہ اون کے دار الحکومت طلیطلہ تک پہنچ گیا تھا، فقہ و حدیث میں اچھی خاصی مہارت رکھتا تھا، اس نے اپنے زمانہ کے فقہاء کو حکم دیا تھا کہ کسی

امام باجمہد کی تقلید نکرین بلکہ خود اپنے اجتہاد سے فیصلہ کریں، عدالتین شروع فقہ کی پابندی ادا تھا
دی تھی، جو فیصلہ کیا جاتا تھا قرآن و حدیث اجماع و قیاس سے کیا جاتا تھا، چنانچہ ابن خلکان نے اس کے
تذکرہ میں جان اس واقعہ کا ذکر کیا ہے کہ ہمارے زمانہ میں مغرب سے جو علماء آئے، مثلاً
ابو الخطاب بن وحیہ، ابو عمرو بن وحیہ، اور محی الدین بن عربی، وغیرہ سب کا یہی طریقہ تھا، یعنی کسی کی
تقلید نہیں کرتے تھے۔

منصور نے جیسا کہ اس کی علم پروری سے توقع تھی، ابن رشد کی نہایت قدر دانی کی، اور
اوس کے عہد حکومت میں ابن رشد کی اتنی قدر و منزلت کی گئی جو اس سے پہلے کبھی اس کو حاصل نہیں ہوئی
تھی، دنیوی ترقی کے آخری مضامین پر وہ یوسف ہی کے عہد میں پہنچ چکا تھا، لیکن اب ان مضامین
کے علاوہ اس کو یعقوب منصور کی ندیمی کا بھی فخر حاصل ہوا، یعقوب منصور اکثر اس سے فرصت کے اوقات
میں علمی مسائل پر بحث کیا کرتا تھا، اور اس کی بے تکلفی منصور کے ساتھ اتنی بڑھ گئی تھی کہ اکثر وہ مسلک گفتگو
میں بے تکلفانہ ان الفاظ میں منصور کو مخاطب کرتا تھا کہ "اسمع یا اخی" یعنی "اے بھائی سنو"

آخر عمر میں ابن رشد اپنے وطن قرطبہ میں مقیم رہنے لگا تھا جہاں وہ اپنا سارا وقت علمی مشاغل میں
گزارتا تھا، ۱۱۹۵ھ میں یعقوب منصور کو جبکہ وہ ابن غانیہ کی بغاوت، فزکرنے میں مشغول تھا، دفعۃً یہ اطلاع
مئی کہ انصاری کی فوجیں اندلس میں سرگرم فساد ہیں اور مسلمانوں کی بے پناہ ہستیوں کو لوٹ رہی ہیں، یہ سیکرہ
اندلس کی طرف لوٹ پڑا، قرطبہ پہنچ کر اس نے تین دن یہاں قیام کیا اور اس قلیل مدت قیام میں بنے تھے
فوجیں جمع کر لیں، اس زمانہ میں ابن رشد میں منیم تھا، جب چلنے لگا تو ابن رشد کو داعی لافات کے لئے

۱۱۹۵ھ ابن خلکان جلد دوم صفحہ ۴۴۷، ابن حویہ ج ۱ ص ۴۷۵، اندلس آیا ہے یہاں کرتا ہے کہ بادشاہ خود مجھ سے اور یہاں کے

علاوہ اس کو خط ہر روز سے بھیجتے ہیں، اس نے ایک مجموعہ فتاویٰ مرتب کیا ہے جس میں اپنے اجتہادات قلمبند کیے ہیں، یاد آ رہا ہے کہ

طلب کیا، ابن ابی صبیحہ اس وقت تک پہنچے کہ ابوالوید الباجی کی روایت سے حسب ذیل بیان کرتا ہے،

”منصور جب ۵۹۱ھ (۱۱۹۵ء) میں الفاسودہم پر حملہ کرنے کی غرض سے قرطبہ میں تیار ہوا کرتا تھا

تو اس نے دواعی ملاقات کے لیے ابن رشد کو طلب کیا، دربار میں ابو محمد عبد الواحد کو حیدر رسوخ حاصل تھا،

وہ منصور کا داماد اور ندیم خاص تھا، اس کے بیٹے علی کو منصور نے افریقہ کی گورنری دی تھی، دربار میں ابو

محمد عبد الواحد کی کرسی تیسرے نمبر پر تھی، لیکن اس روز منصور نے ابن رشد کو بلا کر عبد الواحد سے بھی اس کو

آگے بڑھایا، یعنی خاص اپنے پہلو میں اس کو بٹھادی، اور دیگر بے مخلصانہ باتیں کرتا رہا، باہر اس کے

دشمنوں نے بغیر اڑادی کہ منصور نے اس کے قتل کا حکم دیدیا، طلبہ کی جماعت کثیر باہر منتظر تھی، بغیر مسکن

سب پریشان ہو گئے، جب تھوڑی دیر کے بعد ابن رشد باہر آیا تو اس کے دوستوں نے اس قدر عزت پر

اس کو مبارکباد دی، لیکن انجام میں حکیم نے بجائے اسکے کہ سرست کا اظہار کرنا افسوس ظاہر کیا اور کہا کہ

”یہ خوشی کا نہیں بلکہ رنج کا موقع ہے، کیونکہ دفتہ اس درجہ کا تقرب برے نتائج پیدا کریگا“۔

چنانچہ یہ انتہائی تقرب اس کے حاسدون اور دشمنوں سے دیکھانہ گیا اور بقول رینان کے یہی تقرب اس کی

ہلاکت و بربادی کا باعث بن گیا، حاسدون نے بادشاہ سے اس کی بیدینی کی شکایتیں جن سے اون کی

اصلی غرض محض یہ تھی کہ ابن رشد بادشاہ کی نظروں سے گرجائے یا ہلاک کر ڈالا جائے، چنانچہ وہ اپنے مقصد میں

کامیاب ہو گئے، اور ابن رشد کی زندگی کے آخری چار سال نہایت فلاکت و ذلت کی حالت میں بسر ہوئے،

بادشاہ نے اس کو قرطبہ کے قریب بمقام لوسینا جلا وطن کر کے بھیج دیا، جہاں وہ غربت کی حالت میں

بسر کرتا رہا،



ابن رشد کی تباہی کے اسباب

شخصی حکومتوں کا نظام کچھ اس طرح کا ہوتا ہے کہ بادشاہ سے خوف زدہ رہنے کے باعث باشندوں کو ہر دم یہ خیال رہتا ہے کہ اگر بادشاہ کی نظر عنایت پھر گئی تو اسی وقت ہماری زندگی کا خاتمہ ہو، خاص کر جو لوگ شاہی دربار میں بار سوار اور بادشاہ کے مقرب ہوتے ہیں اور ان کی جان تو ہر وقت سولی پر رہتی ہے اور کسی وقت اور ان کو آرام نصیب نہیں ہوتا، خود بادشاہوں کی حالت یہ ہوتی ہے کہ وہ کسی اصول زندگی کے پابند نہیں ہوتے، ہر وقت سازشیوں کا مجمع رہتا ہے، جو بادشاہ کی تلون مزاحی سے فائدہ اٹھا کر اپنے مطلب حاصل کیا کرتے ہیں، ان سازشیوں کو دین و دنیا کی بات کی پرواہ نہیں ہوتی اور نہ ان کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ مذہب یا سلطنت کی حفاظت کی جائے بلکہ مذہب کی آڑ میں وہ محض اپنے دشمنوں کو زک دینا چاہتے ہیں، اور ایسی سازشیں پیدا کرتے ہیں کہ کوئی اجنبی شخص جو اندرونی معاملات سے واقف نہ ہو ہرگز یہ نہیں سمجھ سکتا کہ اس سازش کی اصل غرض کیا ہے، ابن رشد چونکہ اس حقیقت سے باخبر تھا، اس لیے اس نے اپنے دوستوں کو اس فوری تقرب پر اظہار سرست کرتے ہوئے دیکھ کر یہ جواب دیا کہ یہ خوشی کا نہیں بلکہ رنج کا موقع ہے، کیونکہ دفعتاً اس درجہ کا تقرب بڑے نتائج پیدا کرے گا،

یعقوب منصور کی کیا خصوصیت ہے، عموماً سلاطین اسلام نے اپنے عہد کے یگانہ روزگار فضلا کے قتل سے اپنے ہاتھ رنگیں کیے ہیں، منصور عباسی نے ابو مسلم خراسانی اور سلمہ ابن اخلال کو قتل کیا، ہارون الرشید نے براکہ کے قتل سے اپنے ہاتھ رنگے، ہامون نے اپنے باپ کے نقش قدم پر حکمران بن سہل بن نجبت کے خاندان کو مٹایا، ابن رشد جو اہل علم کی مجلس کا رکن اعظم تھا، زمانہ کی سفاکیوں سے کیوں کر بچ سکتا تھا، چنانچہ اس کا بھی وقت آگیا، اور اندلس کے مایہ ناز فلسفی کو، جو اپنے ملک میں دماغی ترقی کا علمبردار تھا،

یعقوب منصور نے جو عدل و انصاف کا پیکر مجسم مشہور تھا، برباد کر کے اپنے اسلان کے پہلو میں جگہ حاصل کی
ابن رشد کی تباہی ادب و بادی چونکہ ایک حیرت انگیز واقعہ ہے، اس لئے مؤرخین نے اس کے
اسباب کی تحقیق میں بہت جدوجہد کی ہے، اور مختلف مؤرخوں نے مختلف اسباب بتائے ہیں،

(۱) ایک روایت یہ ہے کہ یعقوب کا بھائی ابو یحییٰ جو قرطبہ کا گورنر تھا اس کے ساتھ ابن رشد
بہت میل جول رکھتا تھا، شاید یہ وجہ ہو کہ ابن رشد ابو یحییٰ کے ساتھ یعقوب سے بھی زیادہ بے تکلفی کا
اظہار کرنے لگا ہو، اور یہ بات یعقوب کو ناگوار ہوئی ہو، یا یہ وجہ ہو کہ یعقوب ابو یحییٰ سے بغراض تھا اور
اس بنا پر یہ نہیں چاہتا تھا کہ اس کا کوئی مقرب خاص ابو یحییٰ سے میل جول پیدا کرے، بہر حال یہ مبہم
روایت انصاری کی ہے،

(۲) دوسری روایت یہ ہے کہ ابن رشد نے ارسطو کی کتاب الحیوانات کی جو شرح لکھی اس میں
زرافہ کے ذکر میں لکھا کہ میں نے اس جانور کو بادشاہ بربرینے منصور کے ہاں دیکھا ہے، یہ معمولی طریقہ
خطاب منصور کی صریحی تو ہیں تھی،

یہ قاضی ابومردان الباجی اور انصاری کی متفقہ روایت ہے، انصاری کے الفاظ

حسب ذیل ہیں،

یقال ان من اسباب بکۃ ان قال فی
کتاب الجیوان لہ و آیت الزرافہ
عند ملک البربر وان ذالک
وجد بخطہ فوقف علیہ
المنصور فصر بسفک دمہ
ابن رشد کی بربادی کا ایک یہ سبب بیان کیا جا تا ہے
اس نے اپنی کتاب حیوانات میں زرافہ کے ذکر میں لکھا
کہ میں نے اس جانور کو بادشاہ بربر کے بیان دیکھا ہے، یہ جملہ
خود اس کے ہاتھ کی لکھی ہوئی تھی، منصور کو جب اسکی اطلاع
دی گئی تو وہ ابن رشد کے قتل پر آمادہ ہو گیا،

ابن رشد جتان صفر ۳۸۰ھ بمطابق ۹۹۰ء میں انصاری کی کتاب نہیں دیکھی، رینان نے اپنی کتاب کے نتیجہ میں یہ نتیجہ

منصور کو یہ جملہ اتنا ناگوار ہوا کہ ہر چند ابن رشد کے جانب سے معذرت بھی کہی گئی، تاہم منصور کا غصہ دیمانہ ہوا انصاری کہتا ہے :-

فوافق ان كان بالمجلس صديقه
ابن عبد الله الاصولي وكان
قد رى في مجلس المنصور منع
العمل بالشهادة على الحق
فقال منعت الشهادة على الحق
في الدين والدولدهم وتجنيزها
في قتل المسلم ثم قال ان ابن
رشد قد كتب وقد رأت
الزرافة عند ملك البرين
فاستحسن ذلك في الوقت
واسرها المنصور في نفسه
"جس صحبت میں منصور کو یہ اطلاع دی گئی تھی، ابوسین
ابن رشد کا دوست ابو عبد اللہ اصولی (جو اسکے ساتھ بعد کو
جلادین کیا گیا) بھی موجود تھا اور اس سے پہلے اس صحبت
میں یہ بحث ہو چکی تھی کہ حق کے خلاف جو شہادت پیش کی جائے
اوس پر عمل کرنے سے ممانعت کر دی جائے تو اس پر ابو عبد اللہ
اصولی بول اٹھا کہ وہ میرے لیے حق کے خلاف شہادت
دینے سے قوروا جا تا ہو، مگر ایک مسلمان کے قتل کے معاملہ میں
ہر شہادت قبول کر لی جاتی ہو، اس کے بعد اوس نے کہا کہ
ابن رشد پر غلط اتہام لگایا گیا ہو، اوس نے اصل میں یہ
لکھا ہو کہ میں اس جانور کو دو دنوں بردن (یعنی افریقہ و اندلس)
کے بادشاہ کے بیان دیکھا ہے، ابو عبد اللہ اصولی کی یہ
بحث اس وقت پسند کی گئی اور منصور اپنی کدورت
چھپا گیا۔"

منصور کو ابو عبد اللہ کی یہ بیجا مداخلت بھی ناگوار ہوئی، اس وقت تو خاموش ہو گیا، لیکن اسکے بعد جب
بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) ابن رشد کی غیر مطبوعہ عبارتیں درج کر دی ہیں، فرج النطن (ڈیڑ اچانے عربی میں جو ابن رشد کا تذکرہ
لکھا ہو اس میں بھی انصاری کی عبارتیں لکھاؤں ہیں، تہمتی سے رینان کے انگریزی مترجم نے کتاب کے ابتدائے میں ان جھوٹوں کو حذف کر دیا، میں نے ہمارے
کے حاشیہ عبارتیں فرج النطن سے نقل کی ہیں کہ اسی ذریعہ سے ابن رشد کا یہ غیر مطبوعہ عربی تذکرہ جزو طبع میں آجائے،

ابن رشد کو گرفتار کیا، تو اس کے ساتھ ابو عبد اللہ اصولی کو بھی گرفتار کر کے جلا وطن کر دیا،

یہ روایت اسلئے قرین قیاس معلوم ہوتی ہے کہ منصور باطبع نہایت فخر پسند بادشاہ تھا، اہل یورپ نے میت المقدس کو جب مسلمانوں کے ہاتھوں سے جھین لیا، تو صلاح الدین نے منصور کے پاس تمام کے ایک رئیس ابن منقذ کو یہ پیام دیکر بھیجا کہ یہ اسلام کی حمایت کا وقت ہے، منصور ہر طرح مدد دینے کے قابل تھا اور اعانت کرنا بھی چاہتا تھا، لیکن اتنی بات پر برہم ہو گیا کہ صلاح الدین نے خط میں اس کو امیر المؤمنین کے لقب سے مخاطب نہیں کیا تھا،

صلاح الدین کا تو صرف یہ تصور تھا کہ اس نے منصور کو تمام دنیا کا امیر المؤمنین نہیں مانا، ابن رشد نے یہ غضب کیا کہ منصور کو صرف بربر بادشاہ کے لقب سے یاد کیا، اس سے بڑھکر منصور کی کیا اہانت ہو سکتی تھی، اس پر طرہ یہ ہوا کہ ابو عبد اللہ نے ابن رشد کی جانب سے ایک عذر لنگ تراشا، چنانچہ خود بھی ابن رشد کے ساتھ لپیٹ میں آگیا،

(۳) تیسری روایت انصاری کی یہ ہے کہ فلسفہ میں انہماک رکھنے کے باعث بعض اوقات ابن رشد کی زبان سے آزادانہ کلمات نکلتے تھے اور یہ بات عوام الناس کو ناگوار گذرتی تھی، اس وقت لوگ عمدہ کی وجہ سے خاموش ہو جاتے تھے، لیکن جب ناگواری زیادہ بڑھی تو یہ شکایتیں بادشاہ کے کانون تک پہنچنے لگیں، انصاری کہتا ہے:-

حدثني الشيخ ابو الحسن الرعيني قال	ابو الحسن يعني نے مجھ سے بیان کیا کہ ان کے شیخ ابو محمد عبد البر
وكان قد اتصل شيخه ابو محمد عبد البر	سے ابن رشد کے ساتھ اس کے زمانہ تفاسیر حرطہ میں بہت
بابن رشد المتفلسف ايام قضاة	میل جول تھا اور وہ اکثر اس کے پاس آیا جایا کرتے تھے،
بقربطية وحظي عند فاستكتبه	ایک بار صحبت میں ابن رشد کا اور اس کی دینداری کا

واستقضاه وحدثنی وقد جرى
 ذکر هذا المتفلسف وماله من
 الطوام في محادة الشريعة فقال
 ان هذا الذي ينسب اليه ما كان
 يظهر عليه وما كدت آخذ عليه فلتة
 الا وحدة وهي عظمى الفلتات وذاك
 حين شاع في الشرق والاندلس
 على السنة المنجزة ان ريجا عائية تهب
 في يوم كذا او كذا وفي ثلاث المدة
 تهلك الناس واستغاضوا الك حتى اشتد عجز الناس
 واتخذوا الخيل والانفاق تحت الارض تقايا
 لهذا الريح ولما انتشر الجيد بها وطبق البلاد استند
 والى قطبة طلبتها وفاوضهم في ذاك دينهم ابن
 رشد وهو القاضي بقربطية في ممد وابن بند
 في شان هذه الريح من جهة الطبيعة وتأثيرها
 الكواكب قال شيخنا ابو محمد عبد الكبير وكنيت
 فقلت في اثناء المفاضة ان صم امر هذا الريح في
 تانية المريح التي اهلك الله تعالى بها قوم
 عاد فلم تعلم يبعدها ليعم هلاكها قال...

ذکر آیا تو ادخون نے بیان کیا کہ ابن رشد کے متعلق جو کچھ
 مشہور ہو رہا ہے اس پر اپنے دینی حیثیت سے کبھی اس کے
 اقوال و افعال میں کوئی بات گرفت کی نہیں پائی، البتہ
 اس کی زبان سے ایک بار ایک سخت کلمہ نکل گیا تھا، واقعہ
 یہ ہوا کہ ایک مرتبہ اندلس میں بخون نے یہ مشہور کیا کہ فلان
 فلان روز ہوا کا ایک طوفان آنیگا، جس سے تمام انسان
 مرجھائیں گے، لوگ اس خبر کو سن کر پریشان ہو گئے، اور غارت
 اور ترخانوں میں پناہ ڈھونڈنے کا انتظام کرنے لگے،
 جب اس خبر کو زیادہ شہرت ہوئی اور لوگوں کی پریشانی
 زیادہ بڑھی تو دوالی قریبہ نے اس کے متعلق مشورہ
 کی غرض سے قریبہ کے اعیان کو جمع کیا، جس میں ابن رشد
 اور ابن بند دو بھی تھے، ابو محمد عبد الكبير بیان کرتے
 ہیں کہ میں بھی اس موقع پر موجود تھا، میں نے ابن رشد
 سے خطاب ہو کر کہا کہ اگر یہ پیشینگوئی صحیح کلمی تو یہ دوسرا
 طوفان ہوگا، کیونکہ قوم عاد کے بعد اس قسم کا طوفان
 کبھی نہیں سنا گیا، اس پر ابن رشد بے اختیار جھلا کر
 بولا کہ خدا کی قسم قوم عاد کا وجود ہی ثابت نہیں، طوفان
 کا کیا ذکر ہے، اس پر تمام لوگ سخت حیرت زدہ ہو گئے
 اور ان کلمات نے جو صریح کفر اور تکذیب قرآن پر

صحیح الکفر والتکذیب لاجاءت بہ آیات القرآن“ دلالت کرتے تھے لوگوں کو اس سے بدین کر دیا۔

(۴) قاضی ابومروان الباجی کی روایت یہ ہے کہ ابن رشد کی عادت تھی کہ جب وہ بارہا منصور سے کسی علمی مسئلہ پر بحث کرتا تھا، تو منصور کو براہ من“ لکھ کر خطاب کرتا تھا،

(۵) شمس الدین ذہبی کی روایت یہ ہے کہ ابن رشد کی بعض کتابوں میں کفر کی باتیں لکھی ہوئی تھیں، وہ لوگوں نے منصور کے سامنے پیش کیں، چنانچہ ذہبی کہتے ہیں:۔

ثم ان قواما من ينادون بقرطبة ويدي

مع الكفاءة في البيت والحشمة سعيابه

عند ابى يعقوب المنصور بان اخذوا

بعض تلك التلاخيص فوجدوا فيه بخطه

حاكيا عن بعض الفلاسفة ”قد ظهر ان الزهري

احد الائمة“ فاوقفه“ بايتتوب على هذا

فاستدعاه بمحض من الكبار بقرطبة وقال له خطك

هذا فانكر فقال ابو يعقوب لعن الله كاتبه

المرالحا ضرين بلعنتم امر باخراجه مهانا“

بھیجی، اس کے بعد ابن رشد کو ذلت کے ساتھ نکال دیا۔

حقیقت یہ ہے کہ مؤرخین کی یہ جتنی روایتیں ہیں ادون میں سے کوئی ابن رشد کی تباہی کا اصلی سبب نہیں ہے،

یہ اصل میں وہ واقعات ہیں جو ابن رشد کی تباہی کے وقت پیش آئے، ان روایتوں سے صرف اتنا

لہ ابن رشد و فلسفہ“ فرح انطون، ملہ طبقات الاطباء صفحہ ۷۷، ملہ ذہبی نے کتاب العبر میں یعقوب منصور کے تذکرہ میں یہ

واقعات تحریر کیے ہیں، ریتان نے ذہبی کے اس کڑے کو بھی اپنی کتاب میں بحسنہ درج کر دیا تھا، لیکن انگریزی مترجم کے مجاہد

اصلاح کی بدولت میں یہ ٹوٹے پھوٹے جملے فرح انطون سے نقل کیے ہیں،

پتہ چلتا ہی کہ منصور نے ابن رشد کے ساتھ کیا برتاؤ کیا، لیکن یہ پتہ نہیں چلتا کہ منصور کے اس طرز عمل کے حقیقی اسباب کیا تھے،

اصل میں ابن رشد کی تباہی کا باعث صرف یہ تھا کہ وہ دن رات فلسفہ میں مشغول رہتا تھا، اور اس بارے میں عوام الناس کی برہمی کی بالکل پروا نہیں کرتا تھا، یہاں تک کہ اکثر اس کی زبان سے آزادانہ کلمات بھی نکل جاتے تھے، مسلمان مؤرخین عام طور پر اس بات میں متفق ہیں کہ ابن رشد کی براہمی کا سبب اس کا فلسفہ میں انہماک اور منصور کا مذہبی تعصب تھا، اور ظاہر حالات بھی اسی کے مقتضی ہیں، کیونکہ ابن رشد پر جو ذرا درودا و جرم لگائی گئی تھی وہ اتحاد اور بیدینی تھی، اور چونکہ یہ حیرت خیز واقعہ تھا جس پر ابن رشد کے ہمصر دن میں سنسنی پھیل گئی تھی، اسلئے لوگ اصلی حقیقت دریافت کرنے سے یقیناً گریز کرتے ہوئے گئے، بہر حال جو پراگندہ واقعات تاریخوں میں ملتے ہیں ان سے اس دہشت آمیز احساس کا پتہ چلتا ہے جو ان وقت کے لوگوں میں ان واقعات سے پیدا ہو گیا تھا،

ابن رشد کی تباہی کے واقعات پر گہری نظر ڈالنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یقیناً وہ کسی ایسے سبب کا نتیجہ نہیں ہیں جیسے ہم کو بتائے گئے ہیں، اتنی بڑی شورش کا محض اتنی بات پر پیدا ہو جانا کہ ابن رشد نے بادشاہ کو ملک البربر جیسے حقارت آمیز خطاب سے مخاطب کیا تھا، یا وہ بات حیت میں اپنے منصب سے تجاوز کر جانا تھا، یا اس کی زبان سے کسی خاص موقع پر کوئی فقرہ نکل گیا تھا یا اس نے اپنی کسی کتاب میں زہرہ کے مہبود ہونے کے متعلق قدما کا کوئی فقرہ نقل کر دیا تھا، بالکل خلاف

قیاس ہی حقیقت میں ان واقعات کا سراوس عام اور بڑی شورش سے جا کر ملتا ہے، جو چھٹی صدی ہجری میں فلسفہ کے برخلاف تمام دنیائے اسلام میں پھیلی ہوئی تھی، دنیائے اسلام اس وقت اضطرار کی حالت میں مبتلا تھی، ایک طرف مسلمانوں کی دنیوی شان و شوکت پر ہیمن حملے ہو رہے تھے، دوسری

جانب علمی دنیا میں ایک سخت انقلاب برپا تھا اور فلسفہ کی طاقت کو مٹا کر علماء پر برسرِ اقتدار آگئے تھے، اسلام دیگر ادیان کے مانند اپنے پیروں سے صرف اس بات کا خواستگار ہے کہ وہ اس کے بتائے ہوئے عقائد پر سچے دل سے ایمان لائیں اور اس کے بتائے ہوئے اعمال پر خلوص نیت کے ساتھ عمل کریں، اس کے علاوہ اپنے پیروں سے وہ اور کچھ نہیں چاہتا، سائنس جن باتوں کی تعلیم دیتا ہے اور ان پر یقین کرنے یا نہ کرنے سے اسلام کو کوئی سروکار نہیں، ہاں البتہ سائنس کی تعلیمات پر یقین کرنے سے اگر اسلام کے کسی عقیدہ یا عمل میں کوئی رخنہ پیدا ہوگا تو اس وقت یقیناً سائنس اور اسلام میں پرخاش پیدا ہوگی، لیکن اگر سائنس ان باتوں سے غرض نہ رکھے جو مذہبی تعلیمات میں بجا رخنہ پیدا کرتی ہیں، تو اسلام کو اس سے کوئی سروکار نہیں کہ اس کی تعلیمات کے ساتھ ساتھ سائنس کی تعلیمات پر بھی لوگ یقین رکھتے ہیں یا نہیں، لیکن بدقسمتی سے اسلام میں جس راہ سے فلسفہ اور سائنس کا فتنہ پیدا ہوا وہ اتحاد اور یونانی کے خطروں سے پر تھی، فلسفہ یونان وغیرہ کے مترجمین کے علاوہ ایک گروہ ایسا پیدا ہو گیا تھا، جو فلسفہ کے غلط اصول کو صحیح مان کر اسلامی تعلیمات میں شکوک شبہات پیدا کرتا تھا، ہم میں ایسے فرقے بھی موجود تھے جو فلسفہ کی راہ سے مزدک اور زردشت کے مٹے ہوئے مذاہب زندہ کرنا چاہتے تھے، عباسی خلفاء اگرچہ عرب اور قرشی الاصل تھے، لیکن ادن کی ساری جاہ و شہرت مجسموں کے دم سے تھی، جنہوں نے اپنا خون پانی ایک کر کے عباسیوں کو حکومت دلائی تھی، عباسی خلفاء اپنی حکومت کا یہ رنگ دیکھ کر پہلے ہی سے یہ سمجھ گئے تھے کہ ادن کی حکومت کی بنیاد ریت کے ذروں پر ہے، مختلف فرقوں کی لگاتار پیدائش کے باعث یہ ناممکن ہے کہ ان فرقوں میں مذہبی اتحاد قائم کر کے حکومت کو مستحکم کیا جائے، اس بنا پر ادن کو یہ خیال پیدا کہ حکومت کو مستحکم کرنے کی صورت پھر اس کے کچھ نہیں ہے کہ ان مختلف فرقوں کو مذہب کے علاوہ کسی اور شے میں اس طرح باہم مربوط کر دیا جائے کہ ادن سب کی غرضیں ایک مرکز پر آجائیں اور حکومت کو بھی اسی مرکز پر لا کر قائم کر دیا جائے، چنانچہ اس کی تدبیر انھوں نے

یہ اختیار کی کہ عرب کی قدیم سادگی ترک کر کے وہ علوم و فنون کے مربی بن گئے، ملک میں ایسی درگاہیں
 موجود تھیں جو اس انقلاب کی پیدائش میں مدد دے سکتی تھیں، یہودیوں اور نسطوری فرس کے عیسائیوں
 کے متعدد مدارس ملک میں پھیلے ہوئے تھے، جہاں ارسطو اور افلاطون نیز دیگر شارحین ارسطو کی
 تصنیفات شامی یا عبرانی زبانوں کے ترجموں کے ذریعہ سے پڑھی پڑھائی جاتی تھیں، عبا سیون
 کی یہ تدبیر وقتی طور پر کارگر ثابت ہوئی اور ملک میں ایک علمی انقلاب پیدا ہو گیا، لیکن چونکہ فلسفہ
 اور سائنس کی کتابیں امرار اور خلفاء کی طاقت کے زور پر ملک میں اشاعت پذیر ہوئی تھیں، اور
 ان فنون کی گرم بازاری صرف خلفاء کے دم سے تھی، اس بنا پر عوام الناس کا طبقہ جو محدثین کے زیر
 اثر اور مذہب کا سختی کے ساتھ پابند تھا اس پر فلسفہ کا کچھ زور نہ چلا، مامون الرشید نے ہر چند یہ
 کوشش کی کہ طبقہ عوام بھی مذہب کے سیدھے اصول چھوڑ کر عقلی تک بندیوں پر ایمان لے آئے،
 لیکن یہ مامون کے بس کی بات نہ تھی، چنانچہ اس میں اس کو ناکامی ہوئی، اور عبا سیون کی کوششیں
 دیر پا نہ رہ سکیں،

عوام الناس کی طاقت تھوڑے عرصہ کے اندر پھر ایک مرکز پر مجتمع ہو گئی، اعتزال جو
 فلسفہ کی جائے پناہ تھا اس کی تک بندیوں اور عقلی گورکھ و ہندون کی بدولت علماء میں سراپگی
 پیدا ہو گئی تھی، امام ابو الحسن اشعری نے یہ سراپگی رفع کر کے اعتزال اور فلسفہ پر ہر چار طرف سے
 حملوں کی برپا کر دی، فلسفہ اس وقت محض عقلی تک بندیوں کا نام تھا، نتیجہ یہ ہوا کہ پہلے ہی حملہ میں
 فلسفہ کے پرچے پرچے اڑ گئے، صلاح الدین جب مصر میں سریر آرائے حکومت ہوا تو اس نے
 بدعات کا قلع دق کر کے اشعریت کو رواج دیا جو اس وقت عام طور پر علمائے اسلام میں
 مقبول ہو چکی تھی،

غرض قبل کی صدیوں میں فلسفہ کا جو اثر دنیا نے اسلام پر چھایا ہوا تھا چھٹی صدی ہجری میں

اس کا عشرِ عشر بھی باقی نہ رہا تھا، ابن رشد کے پیشتر امام غزالی بغداد کے مدرسہ نظامیہ میں بیٹھ کر فلسفہ کی جان توڑ تر وید کر چکے تھے اور ادن کی نہافت الفلاسفہ چاروانگ عالم میں مقبولیت حاصل کر رہی تھی، ملک میں چاروں طرف یہ خبریں بڑبڑھیل رہی تھیں کہ آج فلاں مقام پر فلسفہ کی کتابیں نذر آتش کی گئیں، آج فلاں فلسفی کا اثاثہ کتب برباد کیا گیا، آج فلاں فلسفی کو حکومت کے عہدے سے معزول کر دیا گیا، غرض فلسفہ چاروں طرف سے مصائب کا شکار بن رہا تھا،

چنانچہ ۱۱۵۷ھ میں خلیفہ مستنجد کے حکم سے بغداد میں ایک مشہور قاضی کا کتب خانہ اس بنا پر برباد کیا گیا کہ اس میں فلسفہ کی کتابیں خاص کر ابن سینا کی تصنیفات اور رسائل اخوان الصفا کی جلدیں موجود تھیں، شیخ عبدالقادر جیلانی مشہور صاحب سلسلہ کے بیٹے ارکن عبدالسلام ایک صوفی نش اور فلسفیانہ مذاق کے بزرگ تھے، اور اپنے مذاق کی کتابیں بھی سجدہ کی تھیں، دشمنوں نے یہ مشہور کر دیا کہ یہ بدین ہیں اور صفات باری کے منکر ہیں، یہ الزام اس زمانہ میں بہت سخت تھا، کیونکہ مذہب تعطل معتزلہ اور باطنیہ کی وجہ سے بدنام تھا جس شخص پر تعطل کا الزام قائم ہوتا وہ معتزلی سمجھا جاتا تھا یا باطنی اور یہ دونوں فرستے اس زمانہ میں کفر کا سرچشمہ خیال کیے جاتے تھے، چنانچہ یہ بیچارے بھی اسی الزام میں دھریے گئے، اور ادن کی کتابوں کی جانچ شروع ہوئی، ان کے ہاں فلسفہ کی گمراہ کن کتابوں کا انبار لگا تھا، فرد قرار داد جرم ثابت ہو گئی، خلیفہ ناصر نے حکم دیا کہ بمقام رجسٹر ان کتابوں کا ڈھیر لگا کر اس میں آگ لگا دی جائے، ابن المارستانہ جو شاہی اسپتال کے طبیب اور مشہور محدث تھے اس خدمت پر مامور ہوئے کہ اپنے سامنے ان کتابوں کو نذر آتش کریں، یہ بہت بڑے خطیب تھے اور مشہور خطیب عکبری سے اصلاح لیتے تھے، ایک بڑا ممبر ان کے لئے مہیا کیا گیا، اور اس پر بیٹھ کر اونھوں و غط کہنا شروع کیا، و غط میں عبدالسلام کو بہت بڑا بھلا کہا اور فلسفہ کی کتابوں کی سجدہ مذمت کی،

یہودی حکیم یوسف سبتی کا بیان ہے کہ میں اس وقت تجارت کے سلسلہ میں بغداد آیا ہوا تھا، چنانچہ اس رسم کتب سوزی کا تماشہ دیکھنے کی غرض سے میں بھی باہر نکلا، مینے خود اپنی آنکھ سے دیکھا کہ ابن السیثم کی علم ہیئت کی ایک تصنیف ابن المارستانیہ کے ہاتھ میں ہے جسے وہ چاروں طرف گھما کر جمع کو دکھا رہے ہیں اور یہ کہتے جاتے ہیں کہ ”اے لوگو! یہی کتاب کفر کا سرچشمہ ہے،“ یہی کتاب فتنہ کا باعث ہے یہ لکھراؤ فحشوں نے کتاب کے ٹکڑے ٹکڑے کر کے اسے آگ میں جھونک دیا، یوسف کہتا ہے کہ ابن المارستانیہ کے ان جملوں پر مجھے بحد غصہ آیا اور میں نے دل میں کہا کہ یہ شخص پرلے درجہ کا جاہل ہے، علم ہیئت کو کفر سے کیا واسطہ، یہ علم تو ایمان کو اور ترقی دیتا ہے، اس رسم کے ختم ہونے کے بعد عبدالسلام قید خانہ میں ڈال دینے لگے اندلس کی حالت مشرق سے بھی زیادہ اس بارے میں بدتر تھی، یہاں مدت سے عوام الناس کے گرد وہ میں فلسفہ کے خلاف برہمی چلی آرہی تھی، یہاں تک کہ کھلے بندوں فلسفہ کا درس دینا مشکل تھا، معمولی معمولی باتوں پر یہاں عوام بھڑک اٹھتے تھے اور فساد پر آمادہ ہو جاتے تھے، بربر سی قبیلوں کی مشہور خانہ جنگی کے زمانہ میں ان لوگوں نے کتب خانوں کو خوب لوٹا تھا، خود ابن باجر جو گویا ہمیشہ بادشاہوں کی سرپرستی میں رہتا تھا، اس کو لوگوں نے ایک مدت تک قید رکھا، اور لیون ازبکی کی روایت کے بموجب ابن رشد کے باپ نے جو اندون قرطبہ کا قاضی تھا، اس کی سفارش کی تب لوگوں نے ہزار خرابی اس کو چھوڑا اور نہ شاید وہ قید خانہ ہی میں رہی دار البقا ہوتا، ابن واسب اسبیلی کا یہ قصہ ہم پہلے باب میں بیان کر چکے ہیں کہ لوگوں نے اس کو اس بات پر مجبور کیا کہ وہ محض فلسفہ کے چند موٹے مسائل پر درس دیا کرے، ورنہ اس کی جان کی خیریت نہیں، چنانچہ جیسا کہ نے جان کے خون سے اپنے دوستوں کو عام مجالس میں فلسفیانہ مسائل پر بحث و مباحثہ کرنے سے روک دیا، اور خود بھی حتی الامکان اس سے محترز رہنے لگا،

اُس کے علاوہ ابن رشد نے موحدین کے دور حکومت میں نشوونما حاصل کیا تھا، اس سلسلہ کے آخر
 تاجدار کو فلسفہ کے سرپرست ہوئے ہیں، تاہم خود سلطنت کی بنیاد مذہب کی سطح پر قائم کی گئی تھی، اس
 سلسلہ کا بانی محمد بن قمرت امامت و ہدایت کا مدعی تھا، اور اسی حقیقت سے اس نے سلطنت کی بنیاد مستحکم
 کی تھی، حکومت کا صدر مقام مراکش تھا، جو جاہل بدوؤں کا گویا منبع تھا، اور جہاں ہر طرف بدویت اور
 سادہ عربیت کے آثار نظر آتے تھے، فوجی اور ملکی ارکان ٹھٹھ مذہبی خیال کے لوگ تھے، سلطنت کی
 ملکی قوت محض اس بات پر موقوف تھی کہ مذہبی جوش کو ترقی دیا جائے، عیسائیوں نے اسپین کے اکثر حصے
 دبا لئے تھے، اُن کے مقابلہ میں صرف مذہبی جوش کی قوت سے عہدہ برآئی ہو سکتی تھی، اور منصور نے جو
 اس سلسلہ کا تیسرا تاجدار تھا اسی قوت سے کام لیکر عیسائیوں پر عظیم الشان فتوحات حاصل کی تھیں،
 ان حالات کا لازمی نتیجہ تھا کہ دربار نقمہ اور محدثین کے ہاتھ میں تھا، اور تمام ملک میں انہیں کے خیالات
 چھانگے تھے، اور گو منصور خود بھی فلسفہ پرست تھا، تاہم وہ اپنی حکومت کی حقیقی بنیاد سے بھی بے خبر نہ تھا،
 ”ان واقعات کے ہوتے ہوئے ابن رشد نے فلسفہ پر توجہ کی، اور اس طرح کہ ارسطو کو اپنا امام
 اور پیشوا بنایا، اس کی تمام تصنیفات کی تہذیب و ترتیب کی اور پرشرحین لکھیں، اور بہت سے مسائل کی
 جو جمہور اسلام کے خلاف تھے حمایت کی، اور ان میں ایک مسئلہ یہ بھی تھا کہ افلاک ازلی ہیں خدا نے ان کو
 نہیں پیدا کیا، بلکہ خدا صرف ان کی حرکت کا خالق ہے، نیز خسر و جزا و تنزاکا انکار کیا اور یہ ثابت کیا کہ
 ازراہ کی روحیں فانی ہیں اور دوبارہ میدان حشر میں ان کا آنا محال ہے، ابن رشد نے صرف یہ نہیں کیا
 کہ فلسفہ میں تصنیف و تالیف کی بلکہ اس کے ساتھ یہ بھی دعویٰ کیا کہ اسلامی عقاید کی صحیح تفسیر وہی ہے،
 جو ارسطو کے مسائل کے موافق ہے، اس سے بڑھ کر یہ کہ اشاعرہ کے خیالات کو نہایت زور و شور کے ساتھ
 باطل کیا اور ثابت کیا کہ عقاید عقل اور نقل دونوں کے خلاف ہیں“

اُس موقع پر یہ بجا ذکر کرنا چاہیے کہ موحدین خود اشعری تھے اور انہوں نے اس مذہب کو

شاہی مذہب قرار دیا تھا، ابن رشد نے اس سے زیادہ غضب یہ کیا کہ امام غزالی کی تہافت الفلاسفہ کا رد لکھا اور اس کتاب میں اکثر جگہ امام صاحب کی شان میں گستاخانہ کلمات استعمال کیے، حالانکہ غزالی موحیدین کے پیشوا اور استاد تھے، محمد بن قورمہ نے ان سے مدد توں فیض حاصل کیا تھا، اور ان کا مقلد اور محمد بن قورمہ موحیدین کا امام اور ادن کی سلطنت کا بانی تھا،

”فلسفہ کا رنگ ابن رشد پر اس قدر غالب آگیا تھا کہ بے اختیار اوس کی زبان سے بعض وقت ایسے الفاظ نکل جاتے تھے جو عام عقائد کے خلاف تھے، حالانکہ وہی خود اس اصول کا بانی تھا کہ عوام کو اچھے اور سچیدہ عقائد کی تلقین نہ کرنا چاہیے، گو اوس کی سیرت اور عام چال چلن میں کوئی بات قابل گرفت نہ تھی، وہ بچوتہ نماز با وضو جماعت کے ساتھ ادا کرتا تھا، ابو محمد عبد الکبر کا بیان ہے کہ وہ ہر نماز کے وقت تازہ وضو کرتا تھا، لیکن بعض اوقات بے اختیاری کی حالت میں جھلا کر کچھ کچھ کہہ اڑھتا تھا، چنانچہ یوحنا دالا داتہ جس کو انصاری نے ابو محمد عبد الکبر سے روایت کیا ہے ہم بیان کر چکے ہیں، ابن رشد کی زبان سے یہ کلمات جمع عام میں نکلے تھے، خیال تو کر دو جن ملک میں منصب مذہبی کی یہ حالت ہو کہ محض فلسفہ میں انہماک رکھنا کفر کا موجب خیال کیا جاتا ہو، اور عوام الناس جس کسی کو فلسفہ میں مشغول دیکھتے ہوں اوس کو بلا صحت کے چارہ کار کے مستعدی ہونے کے، خود ہی قتل کر ڈالتے ہوں، وہ ابن رشد کے ان کلمات نے کیا غضب نہ ڈایا ہوگا، یہ ابن رشد کی خوش قسمتی تھی کہ اسی وقت وہ قتل نہیں کر ڈالا گیا،

ابن رشد کی یہ تمام باتیں اگر اکیلی ذات تک محدود رہیں تو چندان شور و سنوٹی، لیکن وہ قاضی القضاۃ تھا، فقیہ تھا، طبیب تھا، اور یہ سب تعلقات اس قسم کے تھے کہ اس کے مقدمات و خیالات تمام ملک میں پھیل جاتے تھے، ان واقعات کا نتیجہ یہ ہوا کہ تمام ملک میں ایک آگ سی لگ گئی، ابن رشد جن لوگوں کو حسد تھا ادن کو اس موقع سے بڑھ کر اور کونسا موقع دستیاب ہو سکتا تھا، ان لوگوں نے اس آگ کو اور بھڑکایا، نوبت یہاں تک پہنچی کہ اگر منصور علانیہ ابن رشد سے باز پرس نہ کرتا تو

لوگ خود منصور سے بدظن ہو جاتے، چنانچہ منصور نے آخر کار دہی کیا جو ایسے موقع پر اس کو کرنا چاہیے تھا۔

(۵)

تباہی کے واقعات

۱۹۷۷ء میں منصور طلبہ میں ابن رشد سے دواعی ملاقات کر کے بے انتہا فوجوں کے ساتھ افسوس کے مقابلہ کے لیے بڑھا اور شہر طلیس کے اطراف میں میدان ارک کا وہ مشہور واقعہ پیش آیا جس میں عیسائیوں کو فاش شکست ہوئی اور ادن کی جمعیت تتر بتر ہو کر بھاگی، منصور یہ میدان جیت کر اشبیلیہ واپس آیا، یہاں تقریباً ایک برس قیام کرنے کے بعد ۱۹۷۷ء میں اس نے پھر عیسائیوں کے مالک کا رخ کیا، ابکی مرتبہ اس کے ساتھ شہر جمعیت تھی، نتیجہ یہ ہوا کہ ایک ہی حملہ میں اس نے بستیوں کی بستیوں کو ویران کر دیا، اور تراجا اور طلیسہ جیسے محکم سرحدی شہر بالکل تباہ ہو گئے، یہاں تک کہ اس کی ہرادل فوج طلیسہ کو بھی، جو ان دنوں عیسائیوں کا دار الحکومت تھا، دھکی دینے لگی، لیکن بعض مصالحوں کی بنا پر منصور طلیسہ پر حملہ کرنا مناسب نہ سمجھا، اور اشبیلیہ کو دوبارہ ۱۹۷۷ء میں واپس آیا۔

چونکہ مسلسل ۱۹۷۷ء سے منصور کی فوجیں جنگ میں مشغول رہتی چلی آتی تھیں، اس لیے آرام لینے کے خیال سے منصور اس مرتبہ اشبیلیہ میں ایک مدت تک قیام پذیر رہا، ۱۹۷۷ء میں منصور نے دواعی ملاقات کے وقت ابن رشد کے ساتھ جو رہتاؤ کیا تھا وہ اسی وقت سے اس کے دشمنوں کی نگاہوں میں کھٹکتے لگا تھا، اس کے بعد ادھر ایک عرصہ تک منصور جہاد میں مشغول رہا اور ان مصر و فیتوں کے باعث کسی کو کچھ کہنے سننے کا موقع نہ مل سکا، لیکن جب منصور آرام لینے کی غرض سے اشبیلیہ میں ایک مدت کے لیے قیام پذیر ہوا

غرض جب سلسلہ شہادتوں کی بنا پر منصور کو اس بات کا یقین آگیا کہ ابن رشد میدانِ معلّم ہو گیا ہے، تو منصور نے حکم دیا کہ ابن رشد مع شاگردوں اور پیروں کے مجمع عام میں حاضر کیا جائے، چنانچہ دربار کی ترتیب کے لئے جامع مسجد قرطبہ منتخب کی گئی، خاص اسی غرض سے بادشاہ اور اس کے خدم و حشم نے ایشبیلیہ سے جہان وہ متعین تھا قرطبہ کا سفر اختیار کیا اور قرطبہ کی جامع مسجد میں ایک عظیم الشان مجمع ہوا۔

جس میں تمام فقہاء اور علماء شریک تھے، اس دربار کے مفصل واقعات انصاری نے اپنی کتاب میں لکھے ہیں، چنانچہ لکھتا ہے،

لما قوت فلسفة ابن رشد بالجلس تداولت
اغراضها ومعانيها وقواعدها ومبانيها
خرجت بما دلت عليه اسوء مخبر "ورد بما
ذيلها لمرطاب البين" فلم يكن عند اجتماع
الملاء الا المداخلة عن شريعة الاسلام
فامر الخليفة طلبة مجلسه وفقهاء دولته
بالخصوص بجامع المسلمين وتعريف الملائكة
اي ابن رشد امرت من الدين وان
استوجب لعنة الضالين واضيف اليه
القاضي ابو عبد الله بن ابراهيم الاصولي
في هذا الازدحام ولف معص في حريق
هذا الملام لا شيئا ايضا نفعت عليه في مجالس
المذاكرة وفي اثناء كلام مع تلاميذ الايام
فاحضر بالجملة الجامع الاعظم بقبة وتكلم
القاضي ابو عبد الله بن مروان فاحسن
وذكروا معناه ان الاشياء لا بد في كثير
منها ان تكون له جهة فافقه وجهته ضا

منصور کی مجلس میں ابن رشد کا فلسفہ تشریح و تفسیر
کے ساتھ پیش کیا گیا (اور بعض حاسدوں نے کچھ
حاشیے بھی چڑھا دیے تھے) تو چونکہ سارا فلسفہ ہدین پر
مستل تھا، اس لیے ضرور ہی تھا کہ اسلام کی حفاظت
کی جائے، غلطی نے تمام لوگوں کو ایک دربار میں جمع
کیا جس کا انعقاد جامع مسجد میں قرار پایا تھا،
تاکہ لوگوں کو یہ بتایا جائے کہ ابن رشد گمراہ اور
لعنت کا مستوجب ہو گیا ہے، ابن رشد
کے ساتھ قاضی ابو عبد اللہ اصولی بھی اس
الزام میں دھرے گئے کہ ان کے کلام سے بھی
بعض موتوں پر ہدین کا اظہار ہوا ہے، چنانچہ
قرطبہ کی جامع مسجد میں یہ دونوں ملزم بھی
حاضر کئے گئے، سب سے پہلے قاضی ابو عبد اللہ
ابن مروان نے کھڑے ہو کر تقریر کی اور کہا کہ
ہر چیز میں نفع و ضرر دونوں باتیں پائی جاتی
ہیں، اس بنا پر نافع اور مضر ہونے کا فیصلہ نفع
یا ضرر کے اعتبار سے کیا جاتا ہے، اگر نفع کا

کا لٹاؤ غیر ہافتی غلب النافع علی الضار
عمل مجبہ ومتی کان الامر بالصند فبالصند
فابتدئ الکلام الخلیب ابو علی بن الحجاج وعرف
الناس ربا امر به من انهم مرقا امن الدین
وخالفوا عقائد المومنین فوالله ما شاء
الله من الجفاء وتفرقوا علی حکم من یعلم

غلہ ہے تو اس نئے کو تانے کہتے ہیں، اور اگر
مزرکا غلبہ ہے تو وہ شے مضر خیال کی جاتی
ہے، تافضی ابو عبد اللہ کے بعد ابو علی بن
حجاج نے جو خطیب تھے کھڑے ہو کر جو حکم
اون کو دیا گیا تھا، اوس کی تعمیل کی اور اعلان
کیا کہ ابن رشد محمد اور بیدین ہو گیا ہے،

انصاری نے صاف لکھ دیا ہے کہ ابو علی بن حجاج کو بادشاہ نے یہ اعلان کرنے کا حکم دیا تھا کہ ابن رشد
بیدین ہو گیا ہے، اصلی واقعہ سے اون کو غرض ومتی، تافضی ابو عبد اللہ بن مردان اور ابو علی بن
حجاج کی تقریر کے بعد بادشاہ نے خود ابن رشد کو اس غرض سے طلب کیا کہ وہ اپنی جوابدہی کرے،
سانے بلا کر پوچھا کہ یہ کفر کی تحریریں تمہاری لکھی ہوئی ہیں، ابن رشد نے ان تحریروں سے صاف انکار
کیا، ابن رشد کا یہ صاف جواب پا کر منصور نے ان تحریروں کے لکھنے والے پر لعنت بھیجی اور مجمع نے
آمین کہی، ابن رشد کا جرم سارے مجمع کے نزدیک ثابت تھا، اور شک و شبہ کی گنجائش نہ تھی،
اگر بادشاہ کا بیچ نہ ہوتا تو شاید مجمع غصہ میں آکر ابن رشد کی بوٹیاں نوچ ڈالتا، لیکن بادشاہ کی
رائے سے صرف اس سزا پر قناعت کی گئی کہ کسی علحدہ مقام میں بھیجا جائے، انصاری کی روایت ہے
کہ بعض حاسدوں نے یہ بھی شہادت دی تھی کہ ابن رشد کے خاندان کا کچھ پتہ نہیں چلتا، کیونکہ اسپین میں جو قبائل آباد
ہیں ابن رشد کو کسی سے خاندانی تعلق نہیں ہے، اس کا تعلق ہر قوی اسرائیل کے خاندان سے ہے، اور

ابن رشد فلسفہ "فرح الطون، انصاری کی عبارت بحسب فرح الطون نے اپنے تذکرہ میں نقل کر دی ہے، اس عبارت میں جو جملے برکت میں آئے ہیں

وہ خاص طور پر غور سے پڑھنے کے قابل ہیں، یہ خود انصاری کے جملے ہیں جو ابن رشد سے بہت بعد میں ہوئے، انصاری کی اصل عبارت یہ ہے
ثم امر ابو الیاس بسکن الیسانہ ليقول من قال انه ينسب في بني اسرائيل وانه لا يعرف
له ينسب في قبائل الاندلس وتفرق تلامیذہ ایدی سب،

بعضوں نے تو اتنا جان لیا کہ خود ابن رشد اصل میں یہودی مذہب رکھتا ہے، ظاہر میں مسلمان بنا ہوا ہے، اور اس بات کی کوشش میں ہے کہ مراکش میں یہودی مذہب کی اشاعت و تبلیغ کرے بہر حال ان جھوٹی سچی شہادتوں کی بنا پر یہ قرار پایا کہ وہ موضع لوسینیا یا الیسانہ میں پیدا ہوئے، کیونکہ یہ خالص بنی اسرائیل کی بستی تھی اور اون کے سوا اور کوئی قوم یہاں سکونت نہیں رکھتی تھی،

عوام میں جو برہمی پھیل گئی تھی اوس کے روکنے کے لیے یہ تدبیر بھی کافی نہ تھی، قاضی ابومردان باجی کہتے ہیں کہ عوام اناس کے شدت جو ش کو دیکھ کر منصور نے ایک خاص حکم اس غرض سے قائم کیا کہ فلسفہ اور منطق کی تصنیفات ہر جگہ سے مہیا کجائیں اور جلا دیجائیں، ان فنون کی جو کتاب کہیں بھی مل جاتی نذر آتش کی جاتی، وہ لوگ جو ان فنون کی تحصیل میں مشغول تھے اون کو سخت سخت سزائیں دی گئیں، اس حکم سے فقط علم ریاضی اور علم ہیئت کی کتابیں مستثنیٰ تھیں، کیونکہ دن اور رات کے گھنٹوں کی تحدید اور سمت قبلہ کی تعیین میں ان فنون کی ضرورت پڑتی ہے، اور ان باتوں کا دریافت کرنا شرعی اعمال کی انجام دہی کی غرض سے ضروری تھا،

اس موقع پر عوام کو مطمئن کرنے کی غرض سے منصور نے اپنے سرکاری ابو عبد اللہ ابن عیاش سے جو ایک مشہور دانشور اور تھا ایک فرمان لکھا کہ تمام ملک میں شایع کرا یا جس میں ابن رشد کے واقعہ کا اجمالاً اور ملحدہ اور فلاسفہ کی وارد گیر اور فسقہ کا تفصیلاً ذکر تھا، یہ پورا فرمان انصاری نے درج کیا ہے، اور چونکہ یہ ایک تاریخی یادگار ہے، اس لیے ہم بھی اس کو نقل کرتے ہیں،

”قد کان فی سالف الدهر قوم خاصوا فی محو داکواہام واقراہم عوامہم بشغوف علیہم فی الافہام حیث کاداعی یدعی الی الحی المتیمم ذاکہ الامم ینسب الیہ بین المشکوک فیہ و

ملہ آثار الادب صفحہ ۲۲۳، ملہ یہ قریب ایک چھوٹی سی بستی تھی جہاں یہودی سکونت رکھتے تھے، ملہ طبقات الاطباء ذکر ابوبکر بن زہر صفحہ ۶۹، ملہ ابن رشد ریان، صفحہ ۵۵ منقول از عبد الواحد مراکشی،

المعلوم فخلدوا في العالم صحفا ما لها من خلاق مسودة المعاني والاوداق بعدها عن الشريعة
 بعد المشركين وتباينها تباين الثقلين ليوهمون ان العقل ميزانها والحق بزها نها وهم
 يتشبهون في القضية الواحدة فرقا ويسيرن فيها شواكل وطرقا ذالكم بان الله خلقهم
 للنار ولعمل اهل النار ليعلمون ليجلو اوزارهم كاملة يوم القيامة ومن اوزار الذين
 يضلونهم بغير علم الاساء ما يزرون ونشأ منهم في هذه السمحة البيضاء شياطين
 انس يخادعون الله والذين امنوا وما يخدعون الا انفسهم وما يشعرون ليجي بعضهم
 الى بعض خرف القول عز ورا ولو شاء ربك ما فعلوا فذرهم وما يفترون فكانوا
 عليهم اضر من اهل الكتاب وابعدهم عن الرجعة الى الله والمآب، لان الكتابي يجتهد
 في ضل ويجد في كل وهو لا يجهد في التعطيل وقصارهم التموير والتخييل دين
 عقاد بهم في الافاق رهة من الزمان الى ان اطلقنا الله سبحانه منهم على رجال
 كان الدهر قد مناههم على شدة حر وبهم وعفى عنهم سنين على كثرة ذنوبهم وما الى اثم الا
 لينزادوا ثما، وما امهلوا كالياخذهم الله الذي لا اله الا هو وسمع كل شيء علما ولمنزلنا
 وصل الله كرامتهم نذكرهم على مقدار ظننا فيهم وندعوهم على بصيرة الى ما يقرب
 بهم الى الله سبحانه وبدينهم، فلما اراد الله فضيحة عمايتهم وكشف غايتهم، وقف
 لبعضهم على كتب مسطورة في الضلال صاجبة اخذ كتاب صاجبا بالشمال ظاهر
 مشحوم بكتاب الله وباطنها مصرح بالاعراض عن الله ليس منها الايمان بالظلم
 وجيئ منها بالحرب الزبون في صورة السلم منزلة للاقدام وهم يدب في باطن
 الاسلام اسياق اهل الصليب دونها مغولة وايدى بهم عما ناله هو لا مغولة
 فانهم يبد افقون الامم في ظاهرهم وزيهم ولسانهم ويخالفونها باطنهم وغيهم

وبهتاتهم فلما وقفنا منهم على ما هو قذنى في جفن الدين ونكته سوداء
 في صفحة النور المبين بنذناهم بنذ النواة واقصيناهم حيث يقصى السفهاء
 من الغواية وا بغضناهم في الله كما اننا نحب المؤمنين في الله وقلنا
 اللهم ان دينك هو الحق اليقين وعبادك هم الموصوفون بالمتقين
 وهؤلاء قد صدقوا عن اياتك وعينت ابصارهم وبصائرهم
 عن بيناتك فباعدا سفارهم والحق بهما شيئا هم حيث كانوا
 وانصارهم ولم يكن بينهم الا قليل وبين الالجام بالسيف في مجال
 السنتهم والايقاظ بحدة من غفلتهم وسنتهم ولكنهم وقفوا
 بموقف الخزي واليهوان ثم طردوا عن رحمة الله ولوردوا لعلوا
 لما نهوا عنه وانهم لكانوا فاحذروا وفقكم الله هذه
 الشريعة على الايمان حذركم من السموم السارية في
 الابدان ومن غزله على كتاب من كتبهم فجزاؤه النار التي
 بها يعذب اربابها واليهما يكن مال مؤلفه وقاريه
 وما به ومتى عشر منهم على مجد في غلوا ثم عجم عن سبيل
 استقامته واهتدائه فليعاجل فيه بالثقيف والتحرير
 ولا تتركنا الى الذين ظلموا فتمسكوا النار وما لكم من دون الله
 اولياء ثم لا تنصرون اولئك الذين خبط اعينهم
 اولئك الذين ليس لهم في الاخرة الا النار وجب ما
 صنعوا فيها وباطل ما كانوا يعملون والله تعالى يطهر من دنس الملحدين

اصقاعکم ویکتب فی صحائف الاباد تضافہ کہ علی الحق واجتماعہ انہ منعم کس لیس،

منصور کی یہ ساری تدبیریں عوام کے جوش کو سرد کرنے کے لیے تھیں، وہ خود فلسفہ دان اور فلسفہ پرست تھا، اس لیے فلسفہ کی بربادی کو گوارا نہیں کر سکتا تھا، دوسری جانب عیسائیوں سے ابھی مصالحت نہیں ہوئی تھی، بعض عارضی جھگ میں آرام لینے کی غرض سے اشبیلیہ میں قیام پذیر تھا، اس لیے مذہبی جوش کے رنگ کو قائم رکھنا بھی ضروری تھا، اس بنا پر اس نے تدبیر یہ اختیار کی کہ حفید البوکریں زہر کو اس خدمت پر مامور کیا کہ وہ ملک سے فلسفیانہ کتابیں جمع کر کے اولن کے برباد کرنے کا انتظام کرے، منصور کی غرض یہ تھی کہ البوکریں زہر خود فلسفہ دان اور فلسفہ پرست ہے، اس کے پاس جو کتابیں آئینگی وہ برباد ہونے سے بچ جائیں گی، نیز اس کا اپنا منیٹر کتب خانہ جس میں فلسفہ کی نادر کتابیں موجود تھیں عوام کی واروگیر سے محفوظ رکھ گیا، اور ابن زہر پر ان مشاغل کی وجہ سے کوئی اعتراض نہ کر سکیگا، چنانچہ ابن زہر نے یہ خدمت نہایت خوش اسلوبی سے انجام دی، اور تمام کتب فروشنوں کے پاس یہ حکم بھیج دیا کہ

اس زمان کا خلاصہ ادوین حسب ذیل جو زمانہ قدیم میں کچھ لوگ ایسے تھے جو دہم کے پیر دتے، اور ہر بات میں اُنے سید سے سب پیدا کرتے تھے، تاہم عوام ان کے کمال عقلی کے گرویدہ ہو گئے تھے، ان لوگوں نے اپنے خیال کے موافق کتابیں تصنیف کیں جو شریعت سے استقدر دور تھیں جس قدر مشرق سے مغرب دور ہے، ہمارے زمانہ میں بھی بعض لوگوں نے انھیں ملاحدہ کی پیروی کی اور انھیں کے مذاق پر کتابیں لکھیں، یہ کتابیں بظاہر قرآن مجید کی آیتوں سے آراستہ ہیں، لیکن باطن میں کفر و زندہ ہیں، جب ہم کو ان کے کفر و فریب کا حال معلوم ہوا تو ہم نے ان کو دوبارے نکال دیا اور ان کی کتابیں جلوا دیں، کیونکہ ہم شریعت اور مسلمانوں کو ان ملاحدہ کے زہر سے دور رکھنا چاہتے ہیں، اس کے بعد کچھ دعائیں لگی ہیں کہ خدا یا ان ملاحدہ اور ان کے دوستوں کو تباہ و برباد کر، پھر آخرین لوگوں کو خطاب کر کے یہ حکم دیا گیا کہ ان ملاحدہ کی بجائے اسی طرح پرہیز کر جس طرح سمیات سے پرہیز کرتے ہو اور ان کی کوئی تصنیف اگر کہیں پاؤ تو اس کو آگ میں جھونک دو، کیونکہ کفر کی سزا آگ ہی پھر آخرین میں یہ دعائیں لگی ہیں کہ خدا یا ہمارے ملک کو اس فتنہ سے محفوظ رکھ اور ہمارے دل ان کو کفر کی آلودگی سے پاک کر۔

فلسفہ کی جس قدر کتابیں دستیاب ہوں فوراً یہاں بھیج دی جائیں، اور جو لوگ فلسفہ کی تحصیل میں مصروف ہوں ان کو سزا دی جائے، ابن زہر کا حکم منصور کا حکم تھا، بیشمار کتابیں اس حکم کی بنا پر تلف کر دی گئیں، منصور کو ابن زہر پر اوس کی دیانتداری اور تدین کی وجہ سے بڑا اعتماد تھا، ابن زہر حافظ قرآن اور محدث و فقیہ تھا، ابو العباس محمد بن احمد شبللی کی روایت سے ابن ابی اصیبعہ نے ایک واقعہ ذکر کیا ہے جس سے ابن زہر کی دیانتداری اور تدین پر خوب روشنی پڑتی ہے، وہ واقعہ یہ ہے کہ وہ طالب علم ابو بکر بن زہر سے طب حاصل کر رہے تھے، ایک روز وہ اتفاق سے منطق کی ایک کتاب پڑھنے کے لیے لیکر آئے، اور ابن زہر نے ان سے وہ کتاب لیکر جو کچھ نووہ منطق کی تھی اس پر اوس کو بہت غصہ آیا، دونوں طالب علم خوف سے بھاگے، ابن زہر اس وقت اس قدر غصہ میں تھا کہ برہنہ پاؤں کے پیچھے مارنے کے لیے دوڑا، طالب علموں نے خوف کی وجہ سے ابن زہر کے پاس آنا ترک کر دیا، لیکن کچھ دنوں کے بعد ان کو خود معذرت کا خیال پیدا ہوا اور ابن زہر کی خدمت میں حاضر ہو کر اپنے تصور کی معافی مانگی اور غدر کیا کہ یہ کتاب اصل میں ان کی نہ تھی ایک دوست سے انھوں نے جبراً حاصل کی تھی اور اس کے بعد ان کے پاس رہ گئی، ابن زہر نے یہ سنکر ان کا قصور معاف کر دیا اور دوبارہ پڑھانا شروع کیا اور یہ نصیحت کی کہ وہ قرآن حفظ کریں اور فقہ و حدیث کی تکمیل کریں، چنانچہ اس ہدایت پر انھوں نے عمل کیا اور فقہ و حدیث کی تکمیل کی، جب ابن زہر کو یہ حال معلوم ہوا تو وہ خود ہی اپنے کتب خانہ سے فروریوس کی کتاب ایسا غوجی نکال لایا اور کہنے لگا کہ فقہ و حدیث کی تکمیل کے بعد اس کا وقت آیا ہے کہ منطق و فلسفہ کی بھی تکمیل کرو ورنہ اس سے پہلے فلسفہ کی تعلیم ہرگز تمھارے لیے مناسب نہ تھی،

غرض ابن زہر پر منصور کو جو اعتماد تھا، اوس کی بنا پر ابن زہر عوام کی دادرگسے سے محفوظ رہا اور اس پر کسی کو اعتراض کرنے کی جرأت نہ ہوئی، حالانکہ وہ خود دن رات فلسفہ کی تحصیل میں

مصرود رہتا تھا، لیکن اشبیلیہ میں ایک شخص رہتا تھا جو ابن زہر کا پڑانا دشمن اور حاسد تھا، اس کو ابن زہر کے ان ممنوع مشاغل کے متعلق فکر پیدا ہوئی، اور اس مضمون کا ایک محضر اس نے تیار کیا کہ ابن زہر خود فلسفہ کا بڑا حامی ہے، اس کے گھر میں اس فن کی ہزاروں کتابیں موجود ہیں جو رات دن اس کے مطالعہ میں رہتی ہیں، محضر پر بہت سے لوگوں کے دستخط ثبت کرائے اور منصور کے پاس بھیجا، منصور اس وقت تبدیل آب و ہوا کی غرض سے بمقام حصن الفج جو اشبیلیہ کے قریب ایک فرحت افزا بستی تھی عیش و عشرت میں مشغول تھا، محضر کو پڑھ کر اس نے حکم دیا کہ عرضی دہندہ قید خانہ میں بھیج دیا جائے چنانچہ وہ گرفتار ہو کر قید ہوا اور تصدیق کرنے والے ڈکے مارے روپوش ہو گئے، منصور نے لوگوں سے کہا کہ اگر سارا اندلس جمع ہو کر شہادت دے تب بھی میں ابن زہر کی نسبت کسی قسم کی بدگمانی کا خیال اپنے دل میں نہیں لاسکتا، مجھے اوس کی ویندار می پر بڑا اعتماد ہے،

ابن رشد جب لوسینیا میں جلاوطن کیا گیا تو اس کے ساتھ اور بڑے بڑے فضلا بھی دوسرے

ابن رشد کی گرفتاری اور جلاوطنی پر عوام میں نہایت مسرت کا اظہار کیا گیا، شعراء نے اس موقع پر مسرت آمیز نظموں کے ذریعہ سے خوب طبع آزمائی کی، چنانچہ بعض نمونے حسب ذیل ہیں،

الآن قد ايقن ابن رشد ان ثوابه لي الف

يا ظالم انفسه تامل هل تجدد اليوم من تالف

اے حبیب اللہ! بارگاہِ روضہ، درختِ حیاتِ الانبیاء سے
سکھ رہو! ان میں نے صرف ایک نظم کا ترجمہ دیا ہے، لیکن فروع الطولان نے

لم تلزم المرشدين بن رشد لما علا في الزمان جدك
وكننت في الدين ذاريا ما هكذا كان فيه جدك

وغير

الحمد لله على نصره لفرقة الحق واشياعه
كان ابن رشد في مدى عنه قد وضع الدين باوضاعه
فالحمد لله على اخذه واخذ من كان من اتباعه

وغير

نفذ القضاء باخذ كل مواع متفلسف في دينه مترندق
بالمنطق اشتغلوا اقل حقيقة ان البلاء موكل بالمنطق

وغير

خليفة الله انت حقا فأرق من السعد خير مرقي
حجيم الدين من عداه وكل من رام فيه فتقا
اطلعت الله سرقوم شقوا العصابا لنفاق شقا
تفلسفوا وادعوا علما ما صاحبها في المعاد ليشقى
واحقر والشرع واذا دراه سفاهة منهم ومقا
اوسعهم لحنه وخزيا وقلت بعد الهم وسحقا
فابق لدين الاله كهنا فانه ما بقيت يبق

وغير

خليفة الله دم للدين تحمسه من العدى وتقيه شر شرقة

وہ

بلغت امير المؤمنين مدى المنى لانك قد بلغتنا ما نامل

قصدت الى الاسلام تعلى مناره ومقصداك لا سنى لدى الله ليقبل

تداركت دين الله في اخذ فرقة بمنطقهم كان البلاء الموكل

اناروا على الدين الحنيفي فنة لها نارغى فى العقائد تشعل

اقتسم للناس يبراء منهم ووجہ الہدی من خیرہم یتہلی

واوعزت في الاقطار بالبحث عنهم وعن كتبهم والسعي في ذكاجل

وقد كان لل سيف اشتياق لهم ولكن مقام الخزي للنفس قتل

زمانہ جلا وطنی میں ایک طرف اوسینیا کے یہودیوں میں اس کی بڑی قدر و منزلت کی گئی،

اور دوسری جانب مسلمانوں میں اس کی اتنی ذلت ہوئی کہ غریب جہان جاتا رسوا کیا جاتا،

لیون انزلیتی نے اوس کی رضا یون کے بہت سے واقعات تحریر کیے ہیں جو بظاہر بے بنیاد

معلوم ہوتے ہیں، منجملہ اون کے ایک یہ روایت اس نے نقل کی ہے کہ وہ لوسینیاسے فاس بھاگ گیا اور

وہاں لوگوں نے اوس کو پکڑ کر ایک مسجد کے دروازے پر کھڑا کیا اور سزا یہ دی کہ جو شخص مسجد کے اندر

داخل ہوتا یا باہر نکلتا اس پر تھوکتا جاتا، اس طرح کے واقعات مسلمانوں کی تہذیب میں بے شمار ہیں،

البته انصاری نے ابو الحسن بن قطرال کی روایت سے یہ واقعہ تحریر کیا ہے کہ ابن رشد کا خود

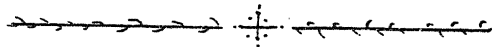
اپنا بیان ہے کہ سب سے زیادہ مجھ کو جو صدمہ پہنچایا تھا کہ ایک دفعہ میں اور میرا بیٹا عبدالقادر طبع کی

جانب مسجد میں عصر کی نماز پڑھنے کے لیے گئے، لیکن نہ پڑھ سکے، خند بازار یون نے ہنگامہ مچایا اور

ہم دونوں کو مسجد سے نکال دیا، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یون کی پہلی روایت باطل غلط ہے، کیونکہ خود ابن رشد کے بیان کے مطابق زمانہ تکبیت میں سب سے زیادہ جو اس کی ذلت ہوئی وہ اسی قدر تھی کہ لوگوں نے اسکو مسجد سے نکال دیا،

اس کی جلاوطنی کے قیود اس قدر سخت تھے کہ کوئی اجنبی شخص اس سے مل نہیں سکتا تھا، تاج الدین ابن حمویہ جس نے اسی زمانہ میں مغرب کی سیاحت کی تھی بیان کرتا ہے کہ میں حیب اندلس گیا اور ابن رشد سے ملنا چاہا تو معلوم ہوا کہ معتب شاہی جو اور کوئی شخص اس سے مل نہیں سکتا،

بعض سوانح نگاروں کا بیان ہے کہ زمانہ جلاوطنی میں بعض یہودی تلامذہ اس سے فلسفہ کی تحصیل کرتے تھے، چنانچہ موسیٰ بن میمون یہودی بھی اسی عہد کے تلامذہ میں سے تھا، حالانکہ موسیٰ بن میمون اور اس کا خاندان ابن رشد کی شہرت سے مدون پیشتر اندلس سے ترک وطن کر کے مصر چلا آیا تھا، اور ابن رشد کی تکبیت کے زمانہ میں یہ خاندان مصر میں تھا، اور خود موسیٰ صلاح الدین کے دربار میں طبیب خاص کے عہدے پر ممتاز تھا، موسیٰ کے علاوہ دوسرے یہودی، ممکن ہے اس سے فلسفہ کی تحصیل کرتے ہوں اور جلاوطنی کے قیود کے باوجود ان لوگوں کو اس سے ملنے جلنے کی اجازت دیدی گئی ہو، لیکن اجنبی اشخاص قطعاً اس سے ملنے جلنے نہیں پاتے تھے،



لفظ ابن رشد زبان صفحہ ۱۱۹ انصاری کی عبارت بخسیرہ، حلف ثنا ابو الحسن بن قطر ال عن ابن رشد لافہ قال عظیم ما طرأ علی فی النسبۃ انی دخلت انا وولدی عبد اللہ مسجد القریطیۃ ما قلنا حانت صلی العصر فصار لنا بعض سمعۃ منہ فاحضر فی ما منہ، حلف ابن رشد زبان صفحہ ۱۱۹

(۶)

ابن رشد کی رہائی اور وفات

ابن رشد کی جلاوطنی اور فلسفہ کی کتابوں کی بربادی کے احکام دیکر منصور پھر طلطلہ کی جانب جہاد پر چلا گیا، وہاں معلوم ہوا کہ عیسائیوں کی بکثرت فوجیں میڈریڈ میں مجتمع ہیں، ایسٹرک طلطلہ سے میڈریڈ کا رخ کیا، عیسائیوں کو جب منصور کی تیاریوں کی خبر ہوئی، تو وہ منصور کے پہنچنے سے پہلے ہی میڈریڈ کو خالی چھوڑ کر بھاگ گئے، منصور عیسائیوں کے تعاقب کو بے سود خیال کر کے ایشبیلیہ پھر واپس آیا، یہاں جب آیا تو ابن رشد کا قصہ پھر پیش ہوا، منصور نے ابن رشد کے ساتھ جو کچھ کیا تھا صرف ایک مکتبہ عملی تھی جس سے مطلقاً ایک فوری ہنگامہ فرو کرنا مقصود تھا، جہاد کی مشغولیت کے باعث شورش آپ سے آپ کم ہو گئی تھی، اظہار حق کے لیے از خود یا منصور کے ائمہ سے ایشبیلیہ کے چند معزز لوگوں نے شہادت دی کہ ابن رشد پر جو تہمت لگائی گئی غلط اور لغو تھی، چنانچہ منصور نے تحقیقات کر کے ابن رشد کی رہائی کا حکم نافذ کر دیا۔

بعض مؤرخین کا بیان ہے کہ ایشبیلیہ کو جب ابن رشد کی ذلت و غلبہ کا حال معلوم ہوا تو اس شرط پر اس کے رہا کرنے کا اس نے وعدہ کیا کہ وہ علانیہ مسجد کے دروازے پر کھڑا ہو کر توبہ کرے، چنانچہ ابن رشد جامع مسجد کے دروازے پر لایا گیا، اور جب تک لوگ نماز پڑھتے رہے وہ برہنہ سر کھڑا رہا، اس موقع پر اس کی سخت تذلیل کی گئی، منصور نے اس کے بعد اس کا تصور معاف کر دیا اور وہ آزادی کے ساتھ قرطبہ میں رہنے لگا، لیکن چونکہ اس کا کوئی عہدہ بحال نہیں ہوا تھا، اس لیے نہایت مفلسانہ زندگی بسر کرتا تھا، اور زیادہ تر تصنیف و تالیف میں وقفہ گزارتا تھا۔

اس عرصہ میں عیسائیوں نے منصور سے مصالحت کی درخواست کی، پانچ برس کی مسلسل جنگوں کے باعث زمینیں تھک چکی تھیں، منصور نے یہ درخواست آسانی سے قبول کر لی، اور ۹۹۵ء میں اپنے دارالحکومت مراکش کو واپس گیا، یہاں آکر منصور نے پھر دوبارہ ابن رشد کو دربار میں بلانا چاہا، اتفاق سے اوس کے اسباب بھی پیدا ہو گئے، مراکش کا جو اس وقت قاضی تھا اس کے ظالمانہ طرز عمل کی شکایتیں منصور تک پہنچیں، یہ موقع غنیمت تھا اور منصور خود ہی کوئی حیلہ ڈھونڈ رہا تھا، قاضی کو برطون کر کے فوراً اس جگہ پہ ابن رشد کا تقرر کر دیا، چنانچہ ۹۹۵ء میں ابن رشد کا چاند گھن سے نکلا اور منصور نے اس کو مراکش میں طلب کیا،

فلسفہ کی بربادی کے جو احکام پہلے نافذ کیے گئے تھے وہ اب منسوخ کر دیے گئے، اور خود منصور بھی فلسفہ کے مطالعہ میں اسی طرح منہمک ہو گیا جس طرح اس شورش کے قبل منہمک رہتا تھا، نیز ابن رشد کے ساتھ جو اوصلاء، جلا وطن کئے گئے تھے اُن کی رہائی کا بھی فرمان صادر ہو گیا چنانچہ ابو جعفر ذہبی کو منصور نے مراکش میں طلب کر کے طب و فلسفہ کے دارالاشاعت کا انسپکٹر جنرل مقرر کیا، منصور جعفر ذہبی کا بیحد مروت تھا، اور کہا کرتا تھا:۔

ان ابا جعفر الذہبی کا الذہب اکابر یسر
الذی لم یزد دنی السبک الا جی دلتہ
ابو جعفر ذہبی اوس سونے کے مانند ہیں جو گلانے سے ہمیشہ خالص نکلتا ہے۔

ابن خلدون صفحہ ۱۲۷۵ء آثار ابدالہ صفحہ ۱۲۲۳ء ابن ابی اصیبعہ کے بیان کے بموجب یہ واقعہ ۹۹۵ء کا ہے، لیکن یہ صحیح نہیں ہے، ابن ابی اصیبعہ نے ۹۹۵ء میں ابن رشد کا سال وفات تحریر کیا ہے، اور مؤرخین کے بیان کے بموجب منصور نے بھی اواخر ربیع الاول ۹۹۵ء میں وفات پائی، اس بنا پر ابن رشد کی رہائی اور عہدہ تفساکی بحالی کا واقعہ یقیناً ۹۹۵ء کے قبل کا ہے، انصاری اور عبد الواحد دونوں کا اس بات پر اتفاق ہو کہ رہائی کے بعد ایک سال تک ابن رشد نے مراکش کی تفساکی خدمت انجام دی، اس کے علاوہ ابن ابی اصیبعہ کے کلام میں کثرت تناقض جو آگے چکر معلوم ہوگا، لہذا طبقات الافاضل صفحہ ۷۷،

منصور کے اس فقرہ سے خود معلوم ہوتا ہے کہ ان فضلہ کے خلاف جو شورش پیدا ہوئی تھی
اوس کی حقیقت منصور پر صاف عیان ہو گئی تھی، اور اس کو یہ تحقیق ہو گیا تھا کہ اس شورش کے پس
میں حاسدون کی کوئی اور غرض غمی ہے،

اب وقت آیا تھا کہ ابن رشد اپنے فضل و کمال کی داد پاتا، اور اتنے دن افلاس کے مصائب
جو اس نے برداشت کئے تھے اس کی تلافی ہو جاتی، اور اوس کے تاج فضیلت پر دولت کا طرہ بھی نظر آتا،
لیکن یرحم موت نے اس کا موقع نذا، ایک سال بعد وہ اوائل ۵۹۵ھ میں مراکش میں بیمار ہوا،
اور مہرات کے دن ۵ صفر ۵۹۵ھ مطابق ۱۰ دسمبر ۱۱۹۷ھ میں مر گیا،

یہ انصاری اور ابن الابار کی متفقہ روایت ہے، اور ادن کے بیان کے مطابق اس وقت اسکا
سن بچتر برس کا تھا، ان کے علاوہ محی الدین بن عربی، یافعی، سیوطی، اور دیگر مؤرخین بھی اسی روایت
متفق ہیں، ابن ابی اصیہ نے بھی ابن رشد کا سال وفات ۵۹۵ھ تحریر کیا ہے، ذہبی اور عبد الواحد
کی روایت بھی اسی کے قریب قریب ہے، ابنی ابن رشد نے اوائل ۵۹۵ھ میں ماہ اگست یا ماہ ستمبر وفات
پائی، صرف یونان افریقی نے ابن رشد کا سال وفات ۵۹۵ھ تحریر کیا ہے، لیکن یونان کی اور روایتیں بھی
بے سربا ہیں، عبد الواحد مراکشی کی روایت کے بموجب وفات کے وقت ابن رشد کی عمر انہی برس کی تھی،
کیونکہ اوس نے ابن رشد کا سال ولادت ۵۱۴ھ تحریر کیا ہے،

انصاری کا بیان ہے کہ مراکش میں باب تاغروت کے پاس جہانہ ایک مقام ہے یہاں دفن ہوا،

۱۰ ابن رشد دینان صفحہ ۱۱، ۱۲ ابن ابی اصیہ نے اس مقام پر سخت دھوکے کھائے ہیں، ایک جگہ وہ لکھتے ہیں کہ منصور
کے بعد ابن رشد کا گناہ نہا نہر بھی ابن رشد کی تعظیم و توقیر کرتا تھا، اور ناصر ربیع الاول ۵۹۵ھ مطابق ۲ جنوری ۱۱۹۷ھ کو
تخت حکومت پر بیٹھا، پھر لکھتے ہیں کہ ابن رشد کا سال وفات ۵۹۵ھ میں وفات پائی، پھر لکھتے ہیں کہ ۵۹۵ھ میں منصور نے ابن رشد کا
منصور صاف کیا، یہ تینوں بیان متناقض ہیں، ۱۱ ۵۹۵ھ میں ابن رشد کا سال وفات ۵۹۵ھ میں

لیکن تین ماہ کے بعد لوگوں نے قبر کھود کر لاش نکال لی اور قریبہ لیجا کر اوس کے خاندانی قبرستان مقبرہ عباس میں دفن کی، محی الدین بن عربی جو اسی سال مشرق کے سفر کو نکلے ہیں اور مراکش میں اوس کے جنازہ پر موجود تھے بیان کرتے ہیں کہ میں نے خود دیکھا کہ اوس کی لاش قریبہ لیجانے کے لیے سواری پر لادی جا رہی تھی،

ابن رشد کی وفات کے تقریباً دو ماہ بعد اور ربیع الاول میں ۲ جنوری ۱۱۹۹ء کو منصور نے بھی انتقال کیا، وہ ۹۴۷ھ میں جب عیسائیوں سے صلح کر کے مراکش آیا ہے اسی وقت سے بیمار ہو گیا تھا، اوس نے وفات کے وقت ایک وصیت کی تھی، اوس وقت دیگر اراکین حکومت کے علاوہ عیسیٰ بن حفص بھی موجود تھے،

ابن بطار جرح علم ثباتات کا بہت بڑا ماہر تھا اسکا بھی اسی سال انتقال ہوا، اور حفید ابو بکر بن زہر جو ابن رشد کا حبیب صادق اور منصور کے دربار میں اس کا ہم منصب تھا، گو اس وقت زندہ تھا، مگر ایک سال بعد ۹۴۸ھ میں بعد ناصر اس کا بھی انتقال ہو گیا، ان دونوں کے علاوہ ابو مروان بن زہر جس نے ابن رشد کی فرائض سے کتاب التیسیر لکھی تھی، بعد عبدالمومن، اور ابن الطنیل، جو ابن رشد اور شاہ ۹۴۸ھ میں آگے چھپے وفات پا چکے تھے، گو یا اندلس کی علمی زندگی جن لوگوں کے دم سے قائم تھی ۹۴۸ھ میں ارض اندلس ان سب سے خالی ہو گئی، اور ان کے ساتھ ہی منصور کی علمی محفل بھی بڑھ گئی، منصور کے بیٹے ناصر کو علوم و فنون سے کوئی لگاؤ نہ تھا، البتہ میدان زرمین

لہ الفارسی کی جلی عبارت یہ ہے، ثم غفی عنه واستدعی الی ملائک فتفی بہا لیلۃ الخمیس التاسع من صفر خمس وتسعين وتسعمائة ودفن بجبانہ باب تاغزوت خارجا ثلاثۃ اشھر ثم حمل الی قرطبة فدفن بجانی، ووضۃ سلفۃ بمقبرۃ ابن عباس۔

۱۔ ابن رشد، ریان صفحہ ۱۱، ۲۔ ابن خلدون صفحہ ۲۴،

وہ بالکل اپنے باپ کے قدم بقدم تھا،

ابن رشد کی وفات کے بعد اندلس کی علمی حالت میں جو انقلاب پیدا ہوا، عبد الواحد مراکش میں اس کو اس طرح بیان کرتا ہے کہ میں جب ۶۹۵ھ میں اندلس گیا تو اس وقت تک ابن رشد کے مابقیوں میں صرف ابو بکر بن زہر زندہ تھا، مگر بچہ بوڑھا ہو گیا تھا، اور اٹھنے بیٹھنے سے معذور تھا، اس حالت میں بھی اس کے جوش طبیعت کا یہ عالم تھا کہ اس نے مجھے اپنا نو تصنیف کلام سنایا، لیکن جب میں ۷۰۳ھ مطابق ۷۰۳ھ میں مراکش میں ابن الطفیل کے فرزند سے ملا تو اس نے مجھے اپنے باپ ابن الطفیل کے اشعار سنائے، گویا اب فضلائے مغرب میں آمد کا جوش بالکل سرد پڑ گیا تھا، اور لوگ اپنے خاندانی علم و فضل کی مدح پر قناعت کر لینے کے عادی ہو گئے تھے،

ابن رشد نے کئی اولاد میں چھوڑیں جن میں دو بہت مشہور ہوئیں ایک نے فقہ کے جانب توجہ کی اور دوسرے نے طب میں نام پیدا کیا، اس کے بڑے بیٹے کا نام احمد اور کنیت ابو القاسم تھی، اپنے باپ اور ابو القاسم بن بنگوال سے فقہ و حدیث کی تحصیل کی، نہایت ذکی اور حافظہ حدیث تھا، آخر میں قضا کی خدمت اس کے سپرد ہوئی اور نہایت دیانتداری کے ساتھ اس خدمت کو انجام دیا، ۷۲۶ھ میں وفات پائی، ابن رشد کے دوسرے بیٹے کا نام محمد اور ابو عبد اللہ کنیت تھی، اس نے طب کی جانب توجہ کی اور بہت مشہور ہوا، تاہم کے دربار میں طبیب خاص کے عہدہ پر ممتاز تھا، اس کی ایک کتاب حلیۃ البرر کے نام سے موجود ہے،

باب سوم

ابن رشد کی سیرت پر تبصرہ

(سلسلہ ما قبل)

(۱) ابن رشد کے اخلاق و عادات، ابن رشد کے عام اخلاق - تواضع اور منکسر مزاجی، نفع رسانی و حاجت برآری خلاق، فیاضی و سخاوت، دوست پرستی - وحم و عفو، حب الوطنی، شوق علمی و مداومتہ مطالعہ، مقدار تصنیفات، اوس کی مذہبی حالت اور دینداری، اوس کی دینداری کے متعلق مختلف مؤرخین کے بیانات، اوس کے عادات و اخلاق کے متعلق قاضی ابومردان الباجی کا بیان،

(۲) ابن رشد کی نسبت افسانوں کی شہرت، موت کے بعد شخصیت کا انقلاب اور اوس کے اسباب، ابن رشد کی نسبت جن افسانوں کی شہرت جو ادن کی تسمین ابن رشد کی میدینی کے افسانے علمی حلقے کے بعض شہرت پذیر افسانے، اس کے پیشہ طبابت کے متعلق افسانے، اس کی موت کے افسانے

(۳) ابن رشد اور مؤرخین عرب، ابن رشد اور اہل اسلام، ایک

خاص حلقہ میں ابن رشد کی شہرت، ابن الابرار اور مورخ ابن سعید کی رائے ابن رشد کے متعلق، ذہبی اور یافعی کی کتابوں میں اس کا تذکرہ، ابن رشد کا رتبہ علمائے اندلس کے نزدیک ابن رشد کی کتابوں پر ابن تیمیہ کا رد و نقد، اوسکی وفات سے ایک صدی بعد تک اندلس میں دینی شہرت کا حال، علمائے اسلام میں اوس کا حقیقی درجہ، مسلمانوں میں اوس کی تصنیفات کی گنتی، مسلمانوں میں مذہب ابن رشد کی گنتی، ابن سینا کے مقابل میں ابن رشد کی گنتی کے وجوہ، ابن رشد یورپ میں، یونان افروغی کی روایت کے بموجب فخر الدین رازنی کے منقولہ اور ابن رشد سے ملنے کا واقعہ اور اوس پر نقد۔

(۴) ابن رشد کا فضل و کمال، طریقہ درس، اور تلامذہ، ابن رشد

کے معلومات اور مختلف علوم و فنون میں اوس کا تجربہ، اوسکی محنت و جفا کشی، اوس کے علم و فضل کے متعلق مختلف مؤرخین کی رائیں، یونانی زبان و ادب سے اوس کی ناواقفیت، اس ناواقفیت کی بدولت اوس کی غلطیاں، ابن رشد کے بعض علمی اکتشافات اور حکیمانہ مقولے، اہل اندلس کا طریقہ درس، ابن رشد کا طریقہ درس، ابن رشد کے تلامذہ، حدیث و فقہ کے تلامذہ، طب کے تلامذہ، ابو عبد اللہ اندروسی، ابو جعفر احمد بن سابق،

(۵) ابن رشد کا طرز تصنیف، ابن رشد کی تصنیفات کا تنوع اور ادنیٰ روح، ارسطو کی کتابوں کی شرحیں کہنے کا سبب، ان شروح کے اقسام اور ادون کے خصوصیات، اوسکی بعض تصنیفات کی سنہ و تاریخیں، ابن رشد نے ارسطو کی کن کتابوں شرح نہیں لکھی، اس کے وجود، اوس کے جانب بعض شروح کی غلط نسبت،

(۶) ابن رشد کی تصنیفات، ابن رشد کے شروح ارسطو کی قیادہ، ابن رشد کا

تنوع حیثیات اور تنوع تصنیفات، اوس کی تصنیفات کی قیادہ، ابن رشد کے شروح ارسطو کی قیادہ،

فلسفہ کی تصنیفات، طب کی تصنیفات، فقہ و اصول فقہ کی تصنیفات، علم کلام کی تصنیفات، علم نحو کی تصنیفات، تصنیفات کی کل تعداد،

(۶) ابن رشد کی تصنیفات کے قلمی اور مطبوعہ نسخے، مشرق بن شد

کی تصنیفات کی کیانی، یورپ میں اوس کی تصنیفات کی حفاظت، اسکیریل لائبریری ہٹا کسٹورڈ

لائبریری، اوس کی تصنیفات کے عبرانی اور لاطینی تراجم کی کثرت و فراوانی، یورپ و مشرق

میں اسکی بعض اصل عربی تصنیفات کی طبع و اشاعت، عبرانی تراجم کی طبع و اشاعت، لاطینی

تراجم کی طبع و اشاعت اسپڈ و ایو پورٹ میسن، ویس مین، یورپ کے دوسرے شہروں میں ابن رشد

کی تصنیفات کی شہرت کی انتہا،

(۱)

ابن رشد کے اخلاق و عادات

ابن رشد کے اخلاق و عادات نہایت حکیمانہ تھے، وہ پیکر مشائت اور وجہ و بارعب تھا، کم سخن تھا، اور ضرورت کے وقت بات چیت کرتا تھا، مزاج میں تواضع اور انکسار جید تھا، کبھی کسی کو بُرا بھلا نہیں کہتا تھا، ایک مدت تک عہدہ قضا پر مامور اور دربار شاہی میں مقرب رہا، اوس کی دولت و جاہ اوس کے کام و زبان کے لئے زہر تھی، جو کچھ اوس کو ملتا اہل وطن پر صرف کرتا، بذات خود اپنی جاہ و دولت سے مطلق فائدہ نہیں اڑھاتا تھا، اور شاہی دربار کے تقرب سے جو کام اوس نے لیا یہ تھا کہ اپنی ذات کو چھوڑ کر دوسروں کو فائدہ پہنچاتا، حاجتمندوں کو منصب اور عہدہ دلاتا، لوگوں کی انکی ضرورتیں پوری کرتا، اوس کی ذات سبکیں و مصالح

اہل وطن کے لئے گویا مجاہد وادنی تھی، لیکن باوجود اس کے شاہی تقرب کی اس کو مطلق پروا نہ تھی، وہ بار
مین اپنے وقار و جاہت کو برقرار رکھتا تھا، دوسرے درباریوں کی طرح تعلق و چالو سی سے قطعی نفرت تھی،
اس کے خلاف اتنی بڑی شورش برپا ہوئی، اوس کی ذلت کی گئی، جلا وطن کیا گیا، اور عوام الناس میں
رسوائی ہوئی، افلاس و تنگدستی کے مصائب برداشت کیے، لیکن کوئی حرکت اس سے ایسی سرزد نہیں
ہوئی جو چالو سی پر محمول کیجا سکے، سخت سے سخت وقت میں بھی از خود کبھی دربار کا رخ نہیں کرتا تھا،
انتہاء درجہ کا فیاض و بخشنے والا، اوس کی فیاضی و دست و دشمن پر یکساں تھی، کہا کرتا تھا کہ اگر میں ستون
دون تو میں نے وہ کام کیا جو خود میری طبیعت کے منشا کے مطابق ہو، احسان اور سخاوت یہ جو کہ مخالفوں اور
دشمنوں کے ساتھ سلوک کیا جائے، جس کو طبیعت منسلک سے گوارا کرتی ہے،

حلم و عنف کی یہ حالت تھی کہ ایک بار ایک شخص نے مجمع عام میں اس کو بُرا بھلا کہا اور سخت توہین کی، وہ بجائے انتقام لینے کے اُلٹا مشکور ہوا کہ اوس کی بدولت مجھے اپنے حلم و صبر کے آزمانے کا موقع ملا، اور اس صلہ میں کچھ روپیہ نذر کر کے، لیکن ساتھ ہی اس کو یہ نصیحت بھی کی کہ اور دن سے یہ سلوک نہ کرنا۔ ورنہ بہر شخص اس قسم کے احسان کا قدردان نہیں ہوتا، دوسرے سے یہ سلوک کر دگے تو نقصان اٹھائو گے،

مزاج میں اتنا درجہ کا رحم تھا، مدتوں قاضی رہا، کبھی کسی کو سزائے موت نہیں دی، اور اگر کوئی ایسا ہی موقع آ پڑتا تو خود کرسی تضاوت سے الگ ہو جاتا اور کسی اور کو قائم مقام کر دیتا، رشوت ستانی اور ناشائستہ حرکات کی مطلق عادت نہ تھی، مدتوں تضا کی خدمت انجام دیتا رہا، لیکن کبھی کسی کو اوس کے ظالمانہ طرز عمل یا رشوت ستانی یا اسی قسم کے حرکات تفسیح کی شکایت نہیں پیدا ہوئی، تضا کا زمانہ نہایت اچھی عادتوں کے ساتھ گزرا اور کبھی اس قسم کی شکایت بھی اوس کے

متعلق سننے میں نہیں آئی کہ کسی فریق کی وہ بجا طرفداری کرتا ہے،

وطن کا نہایت خفیہ تھا اوس کی تحریرات میں اس قسم کی مثالیں بہت سی ملتی ہیں، افلاطون نے اپنی کتاب جمہوریت میں یونان کی بہت تعریف کی ہے، اور لکھا ہے کہ یہاں کے لوگ دماغی نشوونما میں دوسرے ممالک کے لوگوں سے افضل ہیں، ابن رشد نے اس کتاب کی شرح میں اپنے وطن اسپین کو دماغی فضیلت میں یونان کے ہم پل قرار دیا، جالینوس نے ثابت کیا تھا کہ سب ملکوں سے زیادہ معتدل آب و ہوا یونان کی ہے، ابن رشد نے کتاب الکلیات میں اس کے خلاف یہ دعویٰ کیا کہ سب سے زیادہ معتدل آب و ہوا پانچرین اقلیم کی ہے، اور قرطبہ بھی اسی اقلیم میں ہے، ابن سعید کی روایت ہے کہ ایک دفعہ منصور کے دربار میں ابن رشد اور ابن زہرہ میں یہ بحث ہوئی کہ قرطبہ اور اشبیلیہ میں کس کو ترجیح ہے، ابن زہرہ اپنے وطن اشبیلیہ کو ترجیح دیتا تھا، ابن رشد نے کہا، اشبیلیہ میں جب کوئی عالم مرجاتا ہے اور اوس کے کتب خانے کو فروخت کرنے کی ضرورت پیش آتی ہے تو کتب خانہ کو قرطبہ لانا پڑتا ہے، کیونکہ اشبیلیہ میں ان چیزوں کو کوئی پوچھتا نہیں، لیکن جب قرطبہ میں کوئی منفی مرتا ہے تو اوس کے آلات موسیقی اشبیلیہ میں جا کر فروخت ہوتے ہیں، کیونکہ قرطبہ میں ان چیزوں کی مانگ نہیں، ان واقعات سے دونوں شہروں کی فضیلت کا اندازہ ہو سکتا ہے۔

تحصیل علم کے شوق کی یہ حالت تھی کہ ہر وقت کتب بینی اور مطالعہ میں مشغول رہتا تھا، ابن الابار کا بیان ہے کہ شب کے وقت بھی اوس کے ہاتھ سے کتاب نہیں چھوٹی تھی، ساری ساری رات کتب بینی کیا کرتا تھا، اپنی عمر میں صرف دو راتیں وہ کتب بینی سے باز رہا، ایک نکاح کی رات، اور دوسری وہ رات جس میں اس کے باپ نے وفات پائی،

کتب بینی کے ساتھ تصنیف کا سلسلہ بھی جاری رہتا تھا، مختلف علوم و فنون میں کم و بیش ساٹھ کتابیں

اس کی یادگار ہیں، ابن البار کی روایت کے موافق اس کی کل تصنیفات کے صفحے دس ہزار ہیں، یہ تمام کام وہ نہایت پریشان حالی اور عدیم الفرصۃ میں انجام دیتا تھا،

نہایت دیندار اور پابند شرع تھا، بچہ قتلہ نماز با وضو جماعت کے ساتھ ادا کرتا تھا، فقیر و محدث اور فقہ میں مصنف بھی تھا، اس کی فقہ کی کتابوں کا ذکر تصنیفات کے ذیل میں آئیگا، انصاری ابو محمد عبد الباقی سے روایت کرتا ہے کہ ابن رشد کی میدنی کے متعلق جن باتوں کی شہرت ہے وہ بالکل غلط ہیں، میدنی کے جراثیم سے وہ بالکل پاک تھا، میں نے اس کو براہ مسجد میں جماعت کے ساتھ نماز ادا کرتے ہوئے دیکھا ہے، ہر نماز کے وقت تازہ وضو کرتا تھا، ان البتہ ایک بار اس کی زبان سے ایک سخت کلمہ نکل گیا تھا، اس کے علاوہ میں نے اور کوئی بات گرفت نہیں کی (اس کے بعد اس نے طوفان و الا واقعہ ذکر کیا ہے جو اوپر گزر چکا ہے)

ایک دوسرا سوانح نگار اس کی مذہبی حالت پر حسب ذیل تبصرہ کرتا ہے:-

”یہ خدا جاننا ہے کہ اصل میں اس کی حالت کیا تھی، اور اس کا باطن کیا تھا، باقی اتنا معلوم ہے کہ زماہ جلاوطنی میں جتنے مصائب اس کو برداشت کرنا پڑے اذکا عذاب و ثواب حامدوں کی گردن پر جو جنھوں نے بغض و حسد کی بنا پر اس کو تباہ و برباد کیا وہ اس کو اس کے سوا اور کسی بات سے مطلب نہ تھا کہ اس کو کی کتابوں کی شرح کیا کرتا تھا، یا مذہب و فلسفہ میں تطبیق دیا کرتا تھا،

بات یہ ہے کہ اس کے مخالفت شورش برپا کر نیاہلون نے جھوٹی سچی باتیں اس کے متعلق مشہور

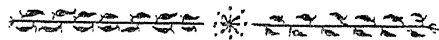
سے الدیباہ المذہب صفحہ ۲۸۵، انصاری کی اصلی عبارت یہ ہے: ”حدثني الشيخ ابن الحسن الرعياني قال حدثني ابن جبير عن ابن رشد في وقت جري ذكره هذا المتفلسف وماله من الطوام في محادثة شريفته فقال ان هذا الذي ينسب اليه ما كان يظهر عليه ولقد كنت ارا لا يخرج لي الصلوات واقر ما في الوضوء على قدميه وما كنت اخذ عليه فلتة الا واحدا وهي يغفل الغلطات“ ابن رشد ”ريان صفحہ ۹“

کردی تھیں، کوئی کہتا تھا کہ وہ بنی اسرائیل کے خاندان سے ہے کوئی کہتا تھا کہ یہ اصل میں یہودی مذہب رکھتا ہے، ظاہر میں مسلمان بنا ہوا ہے، اور مراکش میں یہودیت کی اشاعت بھی کرنا چاہتا ہے، اس نے اپنے بعد یورپ میں بھی اس کے متعلق لوگوں میں طرح طرح کے چرچے ہوئے، ایک ذوق اسی کی سند سے اپنے مذہب کا رد کرتا تھا، دوسرا ذوق اس کو زندیق و کافر سمجھتا تھا، غرض طرح طرح کی باتیں اس کے متعلق مشہور ہو گئیں، خود اس کی زندگی ہی میں لوگوں کو اس کی دینداری میں شک پیدا ہو گیا تھا، چنانچہ انصاری نے علیہ السلام کا جو قول نقل کیا ہے اس میں لوگوں کے اس اختلاف کا ذکر موجود ہے، عبد الوہاب نے بھی اس کی دینداری کے مسئلہ میں لوگوں کے اختلاف خیال کا ذکر کیا ہے، اور لیون افریقی نے تو صاف صاف لکھ دیا کہ ابن رشد کے باپ نے جب ابن باجر کو قید سے رہا کر لیا ہے تو اس وقت اس کو یہ معلوم ہوا تھا کہ اس کا فرزند ارجند بھی ایک روز اسی طرح بیدینی اور الحاد میں گرفتار ہو جائیگا، بہر حال ابن رشد کی دینداری کے متعلق لوگوں کو شبہ جو پیدا ہوا اس کی وجہ نہایت صاف ہے، حاسدون کی کارروائیوں نے حقیقت میں اس کی زندگی کے آخری ایام کو نہایت تلخ کر دیا تھا، درنہ اس کی تصنیفات سے ہرگز یہ پتہ نہیں چلتا کہ ان کا مصنف بیدین ہے،

تافی البومروان باجی اس کے اخلاق و عادات پر حسب ذیل تبصرہ کرتے ہیں،

ابن رشد کی رائے نہایت صائب ہوتی تھی وہ بے انتہا ذکی اور قوی القلب تھا اس کے اسرار

نہایت پختہ ہوتے تھے اور مصائب سے کبھی خوف نہیں کرتا تھا۔



(۲)

ابن شد کی نسبت فسانوں کی شہرت

کوئی بڑا آدمی جب دنیا سے اٹھ جاتا ہے تو اس کے مرنے کے بعد اس کی شخصیت میں بڑے بڑے انقلاب ہوتے ہیں، دور جہالت کی بت پرست قومیں اعظم رجال کو مرنے کے بعد اپنے معبودانِ باطل کی صف میں جگہ دیتی تھیں ان کے معبود زیادہ تر وہ وحشیان تھیں جو جسم سے نفصل ہو کر عظیم دھانی میں حیات جاودانی حاصل کر چکی تھیں، اس طرح کے افسانے ہر قوم میں بڑے آدمیوں کے متعلق شہرت پا جاتے ہیں، کبھی عوام الناس کا طبقہ کسی شخص کے حالات میں کوئی غیر معمولی بات دیکھ کر اس کا ایسا معتقد ہو جاتا ہے کہ بعد مرنے کے اس کو مافوق العادات انسان تسلیم کر لیتا ہے، کبھی کسی شخص کی زندگی کے بعض سوانح اپنے اندر ایسی دلکشی رکھتے ہیں کہ اس کے متعلق طرح طرح کی باتیں مشہور ہو جاتی ہیں، اور کبھی کوئی معمولی سادہ فطرت لوگوں کی توجہ کو کچھ اس طرح اپنے جانب جذب کر لیتا ہے کہ اس کی بنا پر لوگ نئی نئی باتیں پیدا کر کے اس شخص کی جانب منسوب کر دیتے ہیں، بہر حال افسانوں کی پیدائش کسی سبب سے ہوئی ہو، اون کے دو لازمی نتیجے یعنی طور پر پیدا ہوتے ہیں، یعنی یا آدمی مرنے کے بعد بدنام ہو جاتا ہے اور یا ان افسانوں کے باعث اس کی نیکنامی اور شہرت ہوتی ہے،

ابن رشد بدقسمتی سے اون انخاص میں نہ تھا جو مرنے کے بعد نیکنام مشہور ہوتے ہیں، اپنی ذاتی قابلیت اور علم و فضل کے لحاظ سے یہ استعداد اس میں ضرورتاً تھی کہ لوگ اس کو اچھی طرح یاد کرتے اور دنیا کے بہترین لوگوں میں اس کا شمار ہوتا، لیکن اس کی زندگی کے آخری ایام میں جو واقعات پیش آئے اون کی بدولت بیدینی کے الزام کا ایک ایسا دھبہ اس کے کیرئیر میں لگ گیا جس سے اس کی شہرت خاک میں مل گئی، ابن رشد کی نسبت جو افسانے مشہور ہیں، وہ تین طرح کے ہیں

بعض افسانے وہ ہیں جو عرب مؤرخین کے ذریعہ سے ہم تک پہنچے ہیں، بعض وہ ہیں جو سچی حلقوں میں اوس کی میدینی کے متعلق شہرت پذیر ہوئے ہیں، اور بعض افسانوں کا تعلق اوس کی عام شہرت کے ساتھ ہو جو اوس کو اٹلی کے شمالی صوبوں میں ایک مدت تک حاصل رہی،

عرب مؤرخین نے جو روایتیں نقل کی ہیں وہ زیادہ تر اوس کے اخلاق و عادات سے تعلق رکھتی ہیں، اور ان میں سے جو تصویر ابن رشد کی پہنچی گئی ہے اوس سے ابن رشد کے کیرکیر کے اصلی خط و خال نمایاں ہوتے ہیں، عرب مؤرخین کی روایت کے بموجب ابن رشد حکیمانہ اخلاق و عادات کا پیکر اور علم و تعلیم کا حقیقی دلدادہ تھا، مذہب کا پابند اور اوس کے اصول و فروع کا بہت بڑا واقف کار تھا، لیکن مسیحی حلقوں میں اوس کے خلاف جن باتوں سے اوس کی شہرت ہوئی وہ اکاد اور میدینی سے تعلق رکھتی ہیں، مسیحی حلقوں میں بڑا گروہ ان لوگوں کا تھا جو اوس کے بعض نظریات کی بنا پر اوس کو دشمن ایمان سمجھتے تھے، اسکے علاوہ ابن رشد کے طرفداروں کے گروہ میں فلسفیانہ مذاق کے ساتھ ساتھ چمکے مسیحی مذہب سے نفرت نہایت میز می کے ساتھ پھیل رہی تھی، ایسے مخالفین کا یہ خیال تھا کہ یہ میدینی فلسفہ ابن رشد کی ترویج و اشاعت کا نتیجہ ہے، چنانچہ ابن رشد کی میدینی کے متعلق جو افسانے مشہور ہوئے ان میں اس افسانہ کی بڑی شہرت تھی کہ ابن رشد مسلمان تھے نہ تھا، بعض لوگ یہ کہتے تھے کہ وہ یہودی تھا، بعض یہ کہتے تھے کہ نہیں وہ عیسائی تھا، اور نہایت غور و خوض کے بعد یہ مذہب اوس نے اختیار کیا تھا، اسی سلسلہ میں یہ واقعہ بھی بہت مشہور تھا، کہ وہ ایک دفعہ ایک گرجے میں گیا وہاں اوس وقت عشائے ربانی کی رسم ادا ہو رہی تھی، ابن رشد نے نہایت نفرت انگیز طریقہ سے مخاطب ہو کر کہا کہ تم لوگ کس قدر احق ہو کہ اپنے خدا کی بوٹیاں (معاذ اللہ) نوج رہے ہو، اس کے بعد کہنے لگا کہ خدا یا مجھے فلسفیوں کی موت عطا کر، یہ جملہ بھی ابن رشد کی جانب منسوب کیا گیا ہے کہ اسلام (معاذ اللہ) بے وقوفوں کا مذہب ہے، عیسائیت ناممکن العمل مذہب ہے، اور یہودیت بچوں کا مذہب ہے، اس طرح کی

بے سربا باتین بہت ہی مشہور ہیں جو اس کی تحریرات اور عرب مؤرخین کی روایات کے سراسر خلاف ہیں، اس کے علم کلام کی بحث کے ذیل میں جب ہم اس کے مذہبی عقائد پر تبصرہ کرینگے تو معلوم ہوگا کہ یہ باتیں اس کے اصلی عقائد سے کس قدر مختلف ہیں،

میدنی کے افسانوں کے علاوہ ان افسانوں کا ایک انبار ہے جو علمی حلقوں میں اس کی نسبت شہرت پذیر ہوئے، ان افسانوں کی بالکل دوسری نوعیت ہے، اور ان کا تعلق محض ابن رشد کی اور تحریرات سے ہے جس میں ابن سینا کے نظریات سے ابن رشد نے مخالفت کی ہے، لیکن عجیب طرز مابراہم کہ یہ افسانے بھی اس کی میدنی کی شہرت سے پاک نہیں ہیں اور کچھ نہ کچھ ان میں بھی ابن رشد کی میدنی کی شہرت کا میل ضرور ہو گیا ہے، چنانچہ نئی نئی جو قرون متوسطہ میں ابن رشد کے مخالف فریق کا ایک ممبر ہے بیان کرتا ہے کہ چونکہ ابن سینا کا یہ خیال تھا کہ انسان کے لیے اپنے مذہب کی تعظیم و تقدس نہایت ضروری ہے، اس لیے ابن رشد نے اس کی مخالفت میں یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ دنیا کے تمام مذاہب غیر معقول اور ناقابل عمل ہیں، اسی سلسلہ میں یہ بھی مشہور ہو گیا تھا کہ ابن سینا سے مخالفت کی بنا پر ابن رشد اس سے اشتنا و مہین کرتا، حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ ابن رشد اپنی تصنیفات میں اکثر موقعوں پر ابن سینا کے کلام کو نقل کر کے اس کی تائید کرتا ہے، چنانچہ نہافتہ التماس میں اس کے بکثرت شواہد موجود ہیں، اس کے علاوہ ابن سینا کے ارجوزۃ الطب کی ابن رشد نے شرح لکھی ہے، اور فن طب میں تو ابن رشد کو ابن سینا سے کوئی غاصبت بھی نہیں ہے، بلکہ وہ اس فن میں ایک حد تک ابن سینا کی افضلیت بھی تسلیم کرتا ہے،

قرون متوسطہ میں یورپ کے اجلہ علماء کی بھی عقلی حالت اس قدر گری ہوئی تھی کہ محض اپنے خیالی کی بند پر داری کی بنا پر وہ غلط سلاط اور متناقض باتوں کو تسلیم کر لیتے تھے، اس زمانہ میں یہ خیال عام طور پر یورپ کے علمی حلقوں میں پھیلا ہوا تھا کہ جن فلاسفہ کی شہرت ہو گئی ہے وہ یقیناً ایک دوسرے کے دشمن تھے اور ایک دوسرے کے خلاف رائے رکھتے تھے، چنانچہ افلاطون اور ارسطو کی باہمی عداوت اسی بنا پر زباں نہ دیتی تھی اور

ابن رشد اور ابن سینا کے مشاجرات بھی عداوت پر محمول کیے جاتے تھے، یہاں تک کہ اسی سلسلہ میں یہ ایک بے سرو پا قصہ بھی یورپ میں شہرت پذیر ہو گیا تھا کہ ابن سینا نے ایک دفعہ مغرب کا سفر کیا اور قرطبہ میں ابن رشد کا جہان رہا، ابن رشد نے اپنی طبیعت کے خوش کرنے کے لیے اس کو بے انتہا تکلیفیں دیں، ابن سینا اور ابن رشد میں تقریباً ایک صدی سے زیادہ مدت کا فرق ہے، اس کے علاوہ ابن سینا نے کبھی مغرب کا سفر نہیں کیا، بلکہ بغداد سے آگے نکلنے کا بھی اس کو شاذ و نادر موقع ملا ہوگا، یہ اہل یورپ کی پریشان خیالی اور قیاس آفرینی ہے، جو اس قسم کے بے مکے قصے علمی حلقوں میں رواج پا گئے، ورنہ یہ اس قابل بھی نہیں کہ کسی مستند کتاب میں ان کو جگہ دیا جائے، حالانکہ راجہ سکین اور جیل دی روم وغیرہ نہ صرف ان کو تسلیم کرتے ہیں، بلکہ ان بے سرو پا قصوں سے ابن رشد کی مخالفت کے موقوفوں پر استدلال بھی کرتے ہیں، اسی سلسلہ میں یورپ کے دور اصلاح کے اطباء میں یہ مشہور ہو گیا تھا کہ ابن رشد طبابت کے پیشہ سے متنفر تھا، یہ بھی بے سرو پا افسانہ ہے، تمام جہان جانتا ہے کہ ابن رشد یعقوب منصور کے دربار میں طبیب خاص تھا، اسی دور کے ایک بزرگ کو ابن رشد کی کتاب الکلیات کے ایک فقرہ سے مبالغہ ہوا اور یہ مشہور کر دیا کہ ابن رشد مضا کے لیے نسخے نہیں تجویز کرتا تھا، ایک اور بزرگ کو اسی طرح ایک اور دھوکہ ہوا اور وہ یوں نصہ اور آپریشن کے بعض سہل اور غیر مکلف طریقوں کی تحقیقات کو ابن رشد کے جانب منسوب کر دیا، حالانکہ کتاب الکلیات میں خود ابن رشد نے ان تحقیقات کی نسبت ابن زہر کے جانب کی ہے،

ان افسانوں سے زیادہ حیرت انگیز وہ افسانے ہیں جو اوس کی موت کے متعلق یورپ میں مشہور ہوئے، ایک صاحب فرماتے ہیں کہ ابن رشد ایک روز مٹرک پر چلا جا رہا تھا، اتفاق سے ایک گاڑی کے نیچے پل گیا اور مر گیا، دوسرے بزرگ فرماتے ہیں کہ اوس کے پیٹ میں کوئی خارجی صدمہ پہنچ گیا تھا، اس سے اس کی موت واقع ہوئی، غرض اس کی موت کے متعلق بھی عجیب عجیب باتیں یورپ میں مشہور تھیں اور اصل یہ ہے کہ اس کے مرنے کے بعد جتنے افسانے اس کے متعلق شہرت پذیر ہوئے ان کی اختراع دیکھا جا

غزابل یورپ ہی کو حاصل ہے جو ابتدائے عہد سے چالاکوں اور قیاس آفرینوں میں اپنا جواب نہیں رکھتے،

(۳)

ابن رشد اور مؤرخین عرب

لیکن ان مسیحی افسانوں کے خلاف عرب مؤرخین کی کتابوں میں اس قسم کے بے سرو پا تھکے نہیں
نہیں ملتے اور نہ اس طرح کی قیاس آفرینیاں کہیں پائی جاتی ہیں، باوجود اس کے عجیب حیرت انگیز بات
ہے، کہ ابن رشد اپنے فضل و کمال کے باعث جس شہرت اور قدر و منزلت کا مستحق تھا اور جس کے باعث وہ
دو تین صدیوں تک یورپ کی علمی ترقی کا علم بردار بنا رہا، مسلمانوں میں نہ اس کی اتنی قدر و منزلت کی گئی
اور نہ اس کو داجی شہرت حاصل ہوئی،

دجہ یہ کہ مسلمانوں کا لڑکھڑاس قدر وسیع ہے، کہ اہل اسلام کے ہر ایک صاحب فضل و کمال کا
شہرت ہا تا قریب قریب نامکملات سے تھا، علوم عقلیہ کی ہر ایک صنف میں علوم نقلیہ کی ہر ایک شاخ میں،
علوم عرانیہ و اجتماعیہ کے ہر ایک شعبہ میں، تاریخ، ریاضی، علم ہیئت، طب، کیمیا، سحر و طلسمات، شہدہ بازی
اور صنعت و حرفت کی ہر ایک شاخ میں، غرض جہد و گاہ ادٹھا و تصنیفات و تالیفات کا ایک انبار نظر آتا ہے،
اس کے علاوہ ہر ایک علم و فن میں مجتہدین اور خدائق فن کی بھی کمی نہیں ہے، اس سارے انبار میں اگر
جواہر ریزے تلاش کرو تو سیکڑوں ادھر اور دھر پڑے ہوئے لینگے جو گو قدرت و کیا بی میں اپنا جواب
نہیں رکھتے، لیکن عام نظریں ادن کی اصلی قدر و قیمت کو پہچان نہیں سکتیں، اور اس بنا پر وہ انہیں جواہر ریزہ نہ
دسترس حاصل کرتی ہیں، جو اپنی چمک و یک کی وجہ سے خود بخود اپنی جانب نظروں کو مائل کر لیتے ہیں، شہرت
اور مقبولیت زیادہ تر عام پسند مذاق کے متبع کی رہیں منت رہتی ہیں، ابن باجہ، ابن رشد، ابن طفیل، کوئی

عام پسند مصنف نہ تھے جو اہل کے نام کو شہرت ہوتی، ان اس گروہ میں ابن سینا کی ذات خوش قسمت تھی، ابن سینا کا تذکرہ جس کتاب میں چاہو دیکھ لو، بحالات ابن رشد کے کہ جن مصنفین سے یہ توقع ہو سکتی تھی کہ وہ ابن رشد کے متعلق ناواقفیت کا ثبوت نہ دیں گے، وہی سب سے پہلے اس موقع پر خاموش نظر آتے ہیں، ابن خلدون اور صفدی جو مشاہیر اسلام کی انسائیکلو پیڈیا کے مصنف ہیں ایک حرت ابن رشد کے متعلق نہیں لکھے تھیں، البتہ ابن قفطی جس نے ابن رشد کی وفات کے ایک مدت بعد اپنی تاریخ حکماء مرتب کی ہو، ابن رشد کا نام تک نہیں لیا، حالانکہ اندلس کے بہت سے مکتا مفسیون کا تذکرہ اس نے کیا ہو،

لیکن اس فرق کے علاوہ ایک دوسرا گروہ اور ہے، جس نے ابن رشد کا تذکرہ نہایت آب و تاب کے ساتھ کیا ہو، ابن ابی اصیبعہ نے طبقات الاطباء میں ابن رشد کی عید مرح و ثناء کی ہو، چنانچہ لکھا ہو ابن رشد فضل کمال میں مشہور تحصیل علم کا شوقین، اور نقہ و خلائیات میں بگائے روزگار تھا، ابن ابی اصیبعہ نے جو کچھ لکھا ہے قاضی ابو مردان باجی کی زبانی یا تحریری یا دو اشعور کی بنا پر لکھا ہو اور قاضی ابو مروان ابن رشد کی مرح و ثناء میں بیحد شکر ریز نظر آتے ہیں،

ابن رشد کے خاص سوانح نگار و شخص ہیں، ابن البار اور انصاری، ابن البار نے حافظ ابوالفتح ابن بنگلو ال کی کتاب الفصل کا جو ذیل کتاب الکملہ کے نام سے لکھا ہے اس میں ابن رشد کا تذکرہ نہایت صح و ثناء کے ساتھ کیا ہے، اور ابن فرحون الکی نے بھی الایماج المذہب میں ابن البار سے پورا تذکرہ نقل کر دیا ہو، یہ دونوں سوانح نگار ابن رشد کی مرح و ثناء میں بالکل ڈوبے ہوئے ہیں، اور انصاری نے تو ایسی شہادتیں جمع کر دی ہیں جن سے پتہ چلتا ہو کہ اس کا نام تمام دنیائے اسلام میں پھیل گیا تھا، ابن سعید ابن رشد کو اپنے زمانہ میں فلسفہ کا امام مانتا ہے، اور نقہ میں اس کی کتاب بدایۃ المہتد کی عید تریف کی ہو،

ذہبی نے کتاب العبرین اور یاضی نے بھی مادحانہ الفاظ میں ابن رشد کا تذکرہ کیا ہے، ذہبی نے

اس کی تصنیفات کی طویل فہرست بھی دی ہو، بائیں نے اس کی تاریخ وفات کے تذکرہ کے موقع پر تو صرف اسعد اللہ یاد کیا کہ اس نے ارسطو کی کتابوں کی شرحیں لکھی تھیں، لیکن ایک دوسرے موقع پر اس کی کتب بینی کا حال بیان کرتے ہوئے وہ اس بات پر سخت حیرت کرتا ہے کہ ابن رشد مختلف اصناف علوم میں تجرد و کمال کا درجہ رکھتا تھا اور فقہ و خلافیات، فلسفہ، منطق، طب، ریاضی، اور صرف و نحو جیسے متعدد دیگرانہ علوم کی کتابیں روزمرہ اس کے مطالعہ میں رہتی تھیں، اور وہ ان سب علوم میں مصنف بھی تھا،

علمائے اندلس میں ابن رشد کے حقیقی درجہ کا حال ان مختلف کلمات سے اچھی طرح کھلتا ہے، جو مشرق و مغرب کی باہمی تفصیل پر علمائے مشرق اور علمائے مغرب میں ایک مدت تک جاری رہے، ان کلمات میں ہر زنی اپنے اپنے ملک کے علماء و فضلاء کے نام اور تصنیفات گنوا کر اپنے ملک کی تفصیل ثابت کرتا تھا، سب سے پہلے ابن ربیع قروانی نے عبد الرحمن بن حزم کے نام ایک خط بھیجا جس میں افریقہ کی تفصیل اندلس پر ثابت کی تھی، حافظ احمد بن سعید بن حزم کو جو اس خط کا حال معلوم ہوا تو انھوں نے علمائے اندلس کے مناقب و فضائل پر ایک رسالہ کا رسالہ لکھ کر ابن ربیع کے پاس بھیجا، اس میں ہر قسم کے علوم و فنون کے مصنفین کے نام اور ان کے تصنیفات کا ذکر موجود ہے، لیکن چونکہ ابن حزم ابن رشد سے پہلے گذرے ہیں، اسلئے ان واقعات سے زیادہ تر ابن رشد سے قبل کی علمی حالت کا اندازہ ہوتا ہے، ابن سعید نے اس پر ایک ذیل لکھا ہے، اور ابن حزم کے رسالہ کی تکمیل کر دی ہے، چنانچہ ابن سعید نے فقہ و خلافیات اور فلسفہ دونوں کے ضمن میں ابن رشد کو ایک خاص جگہ دی ہے، اور علمائے اندلس میں اس کو خاص قدر و منزلت کا مستحق ٹھہرایا ہے پھر ابن سعید نے ایک اور کمالہ نقل کیا ہے جو ابوالولید شافعی اور ابی یحییٰ طنجی کے درمیان والی سبیحی بن ابی زکریا کی مجلس میں ہوا تھا، یہ خاص ابن رشد کی زندگی کا عہد ہے، یحییٰ بن زکریا یوسف بن عبد المؤمن کا سرسری تراجم تھا، اور ابن رشد یوسف کے دربار میں ملازم تھا، شافعی نے پہلے بادشاہوں کے مخاطب بیان کیے ہیں، پھر علماء کے مناقب کا سلسلہ شروع کیا ہے، اور اس سلسلہ میں ابن رشد اور اس کے

داد کو اسلام کے روشن ستارے اور شریعت اسلام کے چراغ و غیرہ الفاظ سے یاد کیا ہے،

مشرق میں بھی ابن رشد کی شہرت کچھ کم نہ تھی، ہم ادھر بیان کر چکے ہیں کہ ابن محمد یہ حیب اندلس آیا تو اوس کو سب سے پہلے جس بات کا شوق پیدا ہوا وہ یہ تھا کہ ابن رشد کے حالات سے واقفیت پیدا کر کے اوس سے تفصیلی ملاقات کا کوئی ذریعہ پیدا کرے، میمون بن کاخاندن جو ابن رشد کی زندگی میں مصر میں مقیم تھا، ابن رشد کی کتابوں کی تلاش میں رہتا تھا، چنانچہ موسیٰ بن میمون نے جو صلاح الدین کے دربار میں بطیب تھا، ۱۱۹۰ء میں اس کی بعض تصنیفات کا پتہ لگایا،

ابن تیمیہ جو آٹھویں صدی ہجری کی ابتدا اور ساتویں صدی کے آخر میں حنابلہ کے امام اور مشہور و معروف بزرگ اور اپنے وقت کے شیخ الاسلام تھے ابن رشد کی تصنیفات سے کافی واقفیت رکھتے تھے، چنانچہ رسالہ معراج الاصول میں ابن رشد کے جانب اس عقیدہ کی نسبت کرتے ہیں کہ انبیا و ترغیب و ترہیب کی غرض سے جھوٹ بول سکتے ہیں، اس کے علاوہ ابن رشد کی کتاب کشف الاولیاء کا ادھون نے رو بھی لکھا ہے جس کو اپنی کتاب العقل والنقل میں ادھون نے شامل کر دیا ہے، ابن خلدون جو مصری مقدمہ تاریخ میں ابن رشد کو ابو نصر فارابی اور ابن سینا کے ہم پلہ قرار دیتے ہیں،

غرض ابن رشد نے مشرق اور مغرب دونوں میں کافی شہرت حاصل کر لی تھی، اور اس کی تصنیفات کے قدردان اور ان پر نقد و تبصرہ بھی کرنے والے موجود تھے، گو اس قدر نہ تھے جتنے ابن سینا وغیرہ کے معتقدین تھے، لیکن اس کی نکتہ کے واقعہ نے کچھ ایسی سنسنی پیدا کر دی کہ اوس کے شاگرد بھی منتشر اور پر اگندہ ہو گئے اور اوس کی شہرت میں بھی بڑھ لگ گیا، باوجود اس کے اب بھی بعض مسودات ایسے موجود ہیں جن سے پتہ چلتا ہے کہ اوس کی وفات کے ایک صدی بعد بھی اسپین میں اوس کی تصنیفات کے خاص قد شناس موجود تھے،

۱۴۰ صفر ۱۴۰۰ھ انسکو پڑیا ذکر ابن رشد بخلاف ان کے ایک ابن خلدون بھی تھا جس نے آٹھویں صدی ہجری میں اوس کی بہت سی کتابوں کی تحفیں کی تھی،

لیکن رفتہ رفتہ اس حالت میں زوال پیدا ہوا اور آخر میں مسلمان ابن رشد کو بالکل بھول گئے، اصل یہ ہے کہ شہرت کے عہد میں بھی ابن رشد کو وہ درجہ کبھی حاصل نہیں ہوا جو ابن سینا وغیرہ کو مشرق میں حاصل تھا، مشرق میں ابن سینا فلسفہ کا معلم تھی اور شیخ الرئیس مشہور ہے، اس کی کتابیں کثرت سے پڑھی پڑھائی جاتی ہیں، اس کے حالات زندگی عام طور پر زبان زد ہیں، علمائے اس کی کتابوں کی کثرت شریعت لکھیں، اس کا خود اپنا ایک اسکول تھا جو اس کے کلام کو وحی سے کسی طرح فروتر نہ سمجھتا تھا، طوسی نے ابن سینا کی کتابوں کی خاص خدمت انجام دی، امام زامری کے مقابلہ میں ابن سینا کے جانب سے دفاع کیا، اور اون کے اعتراضات کے ترکیب کی جواب دیے، اور ابن سینا کے فلسفہ کو تمام دنیا میں مشہور کر دیا، اور پھر یہ عجیب بات ہے کہ یہ سب کوششیں ابن سینا کے ایک مدت کے بعد عمل میں آئیں، بخلاف اس کے ابن رشد کی تصنیفات کا یہ عالم ہے کہ کتب خانوں کا تو کیا ذکر ان کتابوں میں بھی ادھکا پتہ نہیں چلتا جو خاص اسلامی کتب کو جمع کرنے کی غرض سے تصنیف کی گئی ہیں، حاجی خلیفہ نے کشف الظنون میں ابن رشد کی صرف تین کتابوں کا الگ الگ موقوفہ پر ذکر کیا ہے، ابن سینا کے اجوزۃ الطب کے تذکرہ میں لکھا ہے کہ ابو الولید محمد بن احمد بن رشد نے اس کی ایک بہترین شرح لکھی ہے، اس کے بعد امام غزالی کی کتاب تہافت الفلاسفہ کے تذکرہ کے ضمن میں یہ لکھا ہے کہ ابن رشد نے حکماء کی جانب سے اس کتاب کا جواب لکھا جس کے آخر میں یہ کلمے استعمال کیے ہیں کہ ابو حامد شریعت اور فلسفہ دونوں سے ناواقف ہیں اور لوگوں کو دونوں سے گمراہ کرتے ہیں، پھر اس کے بعد دوسرے موقع پر ابن رشد کی ایک کتاب کفایۃ المجتہد کا ذکر کیا جو حقیقت ہدایۃ المجتہد ہے اور اس کے نام میں حاجی خلیفہ نے تحریف کر دی ہے، اسی طرح ایک دوسرے بزرگ محمد بن علی ابن رشد کی صرف ایک کتاب کا تذکرہ کرتے ہیں جو فقہ پر ہے، تصنیفات کی گنماہی کے علاوہ ابن رشد کے خیالات اور اس کے فلسفیانہ مذہب سے بھی ابن سینا کی طرح مسلمان کافی روشناس نہیں ہیں، ابن سینا کی طرح نہ اس کی کتابوں کی شرحیں لکھی گئیں، نہ اس کے

جانب سے دفاع کیا گیا، اور نہ اس کے خیالات پر کسی نے کافی رد و قدح کی، یہاں تک کہ خواجہ زادہ نے سلطان محمد غیاثی کے حکم سے امام غزالی اور ابن رشد کے درمیان محاکمہ کیا بھی تو اس میں ابن رشد کے اعتراضات سے بالکل آنکھیں بند کر کے امام غزالی کی بجا طغاری کی ہے، اور مسلمانوں میں اس کی تصنیفات اور اس کے مذہب کی گنتا می کے کئی سبب ہیں:-

(۱) یہ کہ مسلمانوں کے ذہنوں میں ابن رشد کا فلسفہ آمد کا رنگ اور انوکھا پن نہیں رکھتا، بخلاف ابن سینا کے کہ اس کا درجہ ان کی نظروں میں ارسطو کے بعد ہے، چنانچہ اسی بنا پر وہ شیخ الرئیس اور مسلم ثانی کہلاتا ہے، حالانکہ ابن سینا نے ارسطو کے فلسفہ کو جتنا چوڑا کیا ہے، اسی قدر ابن رشد نے اس کی تہذیب و ترتیب میں اس کو بنایا ہو، لیکن یہ ابن رشد کی بد قسمتی ہے کہ باوجود اس کے ابن رشد کو مسلمانوں میں کوئی جگہ نہیں مل سکی۔ (۲) دوسری وجہ یہ ہے کہ ابن رشد اپنی زندگی ہی میں کافرو زندقہ کا خطاب پا چکا تھا، اس کے علاوہ اس نے اپنی علم کلام کی کتابوں میں اشعریت جیسے عام پسند مذہب اور امام غزالی جیسے مشہور بزرگ کا رد نہایت گستاخانہ الفاظ و کلمات میں کیا، ظاہر ہے کہ علماء ایسی کتابوں کا مطالعہ کیسے کر سکتے تھے،

(۳) تیسری وجہ یہ بھی کہ ابن رشد کے یہودی تلامذہ اور قدردانوں نے اس کی تصنیفات کا بیشتر حصہ اپنے ہاں محفوظ کر لیا تھا، اور جب ان خاندانوں نے اندلس سے ہجرت کی تو وہ یہ سارا ذخیرہ اپنے ساتھ یورپ کے دوسرے ممالک میں لیتے گئے، اور جو کچھ بچا کچھا سرمایہ باقی رہا اس کو عیسائیوں نے جلا ڈالا، چنانچہ اندلس کی فتح کے بعد پادری مارکونی میڈیا کے حکم سے شہر سلیمین کا مین علوم مشرقیہ کی چہ ہزار کتابیں اور پادری زمینیز کے حکم سے غرناطہ میں اسی ہزار کتابیں جلا ڈالی گئیں، اسی انبار میں ابن رشد کی تصنیفات بھی تھیں،

(۴) چوتھی وجہ یہ ہے کہ مشرق اپنی علمی نشو و نما میں مغرب سے بے نیاز تھا، مغرب کے لوگوں نے مشرق میں تحصیل علم کر کے اپنے وطن میں علوم عقلیہ کا رواج دیا تھا، یہی سبب تھا کہ مغرب میں جس وقت فلسفہ کا دور شروع ہوا تو اس وقت جتنی کتابیں مشرق میں شہرت رکھتی تھیں ان کی شہرت فوراً مغرب میں بھی ہو گئی، اور

جن مصنفین کا آفتاب شہرت خود مشرق میں ڈل چکا تھا اور کو مغرب میں مقبولیت نہ حاصل ہو سکی ابن سینا اور امام غزالی جیسے مقبول مصنفین کی کتابیں اندلس میں گھر گھر پھیلی ہوئی تھیں، فارابی کو اندلس میں ہر شخص جانتا تھا، لیکن معتزلہ کی کتابیں اندلس میں بالکل ناپید تھیں، مشرق میں خود ابن سینا جیسے بگڑا روزگار شام میں ارسطو موجود تھے، اس لئے ابن رشد کی کتابوں کا قدردان یہاں کوئی نہ تھا، اس بنا پر خود اہل اندلس کا یہ فرض تھا کہ ابن رشد کے نام کو چمکاتے اور اس کے فلسفہ کے ذریعہ سے ارسطو کو حل کرتے، لیکن ابن رشد کے بعد ہی اندلس کی علمی ترقی میں ایسا گھٹن لگا کہ فلسفہ کی تعلیم بالکل بند ہو گئی، ابن خلدون اپنے زمانہ کی حالت لکھتے ہیں کہ اندلس کی اجتماعی حالت نہایت اتر ہو گئی ہو، اور اسی بنا پر یہاں علوم و فنون کی بھی کساد بازاری ہے، خصوصاً علوم عقلیہ کو یہاں اب کوئی نہیں پوچھتا، البتہ سنیہ میں کہ مشرق میں آجکل ان علوم کا بہت چرچا ہے، جب میں مصر میں تھا، وہاں سعد الدین تفتازانی کی چند کتابیں نظر سے گزری تھیں، جسے پتہ چلتا تھا کہ مشرق کی حالت علم و فن کی ترقی و اشاعت کے لحاظ سے مغرب سے ہر طرح بہتر ہے، اس کے علاوہ سناہو کہ فرنگستان میں بھی علوم عقلیہ کا چرچا زور پر ہے، وہاں متعدد علمی سوسائٹیاں قائم ہیں اور لوگ علوم عقلیہ کی تحصیل میں بہت جدوجہد کرتے ہیں، یہ وہ وقت تھا جب یورپ میں ابن رشد کی ہر طرف دھوم مچی، اور فلسفہ مدرسہ کی تعلیم خاتما ہوئی اور مدارس میں جاری ہو گئی تھی،

غرض ان متعدد اسباب کی بنا پر ابن رشد کو مسلمانوں میں ابن سینا کی سی شہرت کبھی حاصل نہیں ہوئی، مسلمانوں میں ابن سینا کی شہرت کی حالت یہ تھی کہ جب غزالی نے فلسفہ کے جانب توجہ کی ہے تو مجبوراً ان کو ابن سینا کی کتابیں پڑھنا پڑیں، غزالی کے بعد رازی نے ابن سینا ہی کی تردید کی، فارابی کو ابن سینا سے زیادہ فلسفہ کا واقف کار تھا، لیکن ابن سینا کے مقابل میں اس کو بھی کوئی نہیں پوچھتا تھا، فارابی کی کتابیں قریب قریب معدوم ہو گئی تھیں، اور اپنے خاص انداز کی وجہ سے ابن سینا کو مقبولیت حاصل ہو گئی تھی، طوسی نے بھی جو ابن سینا کا مقلد تھا اس کی شہرت میں کافی حصہ لیا، امام رازی نے ابن سینا کی جو تردید کی طوسی

اس کا جواب لکھا، طوسی ہلاکو کے دربار میں وزارت کے عہدے پر ممتاز تھا، اور اپنے عہد کا مشہور فلسفی اور ہندسہ دان تھا، طلبہ کا حلقہ بھی ہمیشہ اس کے گرد رہتا تھا، اس کے تلامذہ میں قطب الدین رازی بے حد مشہور ہوئے، بعد ازاں علوم و فنون کا مرکز تھا، ہلاکو نے اس کو برباد کر دیا تھا، اب علم و فن نے بھی حکومت کی طرح تار یوں کے دامن میں پناہ لی، اور طوسی کا حلقہ درس بڑھنے لگا، چنانچہ ترکستان و ایران میں قطب الدین رازی، سعد الدین تقمازانی اور سید شریف جرجانی وغیرہ کے ذریعہ سے علم کا چرچا پھیل گیا، ان علماء کے بعد میر باقر داماد اور جلال الدین دوانی نے شہرت حاصل کی، یہاں تک کہ رفتہ رفتہ ایرانی تمدن کے ساتھ ساتھ ہندوستان تک اسی سلسلہ کے زیر اثر آ گیا، ہندوستان میں فتح احمد شیرازی وغیرہ نے سب سے پہلے دوانی کے قدیمہ و جدیدہ اور طوسی کے شروح اشارات وغیرہ سے یہاں کے علماء کو روشناس کیا،

غرض ابن سینا کو مشرق میں جو زیادہ شہرت حاصل ہوئی، اس کے زیادہ تر باعث طوسی اور ادن کے تلامذہ ہیں، جن کا حلقہ درس رفتہ رفتہ ترکستان، بخارا، ایران، ہندوستان، اور حدود شام تک وسیع ہو گیا تھا، لیکن قریب قریب ہی عہد محتاج ابن رشد مغرب میں علم و عقل کی نئی روشنی پھیل رہا تھا، لیون افریقی نے امام رازی کے تذکرہ میں عجیب واقعہ تحریر کیا ہے کہ امام رازی جب مصر میں تھے تو ابن رشد کی شہرت سن کر ادن کو سفر مغرب اور ابن رشد سے ملاقات کا خیال پیدا ہوا، چنانچہ بحری سفر اختیار کرنے کی غرض سے ادنوں نے جہاز کا انتظام بھی کر لیا، لیکن اسی اثنا میں ادن کو خبر ملی کہ ابن رشد متوب شاہی ہے، اور کوئی شخص اس سے مل نہیں سکتا، معلوم نہیں لیون کے بیان کی کیا اہمیت ہے، لیون اسی طرح کے غلط سلط و اقعات اکثر شاہیر اسلام کے جانب منسوب کرنے کا عادی ہے، اس کے علاوہ اس کی کتاب میں صریح مناقشات کے شواہد بھی بکثرت موجود ہیں، چنانچہ امام رازی ہی کے تذکرہ میں دوسرے موقع پر لکھتا ہے کہ امام رازی نے ابن رشد سے چوتھریں برس بعد انتقال کیا، حالانکہ یہ بالکل غلط ہے، امام رازی کا انتقال

سلسلہ میں ہوا ہے، اور ان کے کسی سوانح نگار کے کلام سے یہ پتہ نہیں چلتا کہ انھوں نے مصر کا بھی سفر کیا تھا، اور اندس جانے کا بھی خیال اون کو پیدا ہوا تھا،

(۴)

ابن رشد کا فضل و کمال، طریقہ درس، اور تلامذہ

ابن رشد کی تعلیم و تربیت جس طرز پر ہوئی تھی اوس کی بدولت مختلف علوم و فنون میں اوس کو تبحر حاصل ہو گیا تھا، علمائے اسلام کی یہ ایک عجیب خصوصیت تھی کہ دماغی قوت اور جامعیت (انسائیکلو پیڈیاکن باغ) ساتھ لیکر پیدا ہوتے تھے، ہر علم و فن سے محض وہ آشنا نہیں ہوتے تھے بلکہ تبحر کا درجہ اون کو حاصل ہوتا تھا، ایک وقت منطق کا درس ہو رہا ہے، تو دوسرے وقت فلسفہ کا، تیسرے وقت طب کا، چوتھے وقت فقہ کا، ابن سینا کو دیکھو مختلف علوم و فنون میں اوس کی کتنی کتابیں ہیں اور ان تمام فنون میں اوس کا انداز بیان مجتہدانہ اور محققانہ ہے، تفسیر میں، لغت میں، فلسفہ میں، منطق میں، ریاضی میں، طب میں، کثرت اس کی کتابیں جو ہیں ابن رشد بھی دیگر علمائے اسلام کی طرح مختلف علوم و فنون کا امام اور اذن سب میں اجتہاد کا درجہ رکھتا تھا، فقہ میں صحابہ اور ائمہ کے وجوہ اختلاف اور وجوہ ترجیح سے بخوبی واقف تھا، اوس کی کتاب ہدایۃ المجتہد فقہ میں اسم باسنی ہے، اس کتاب سے اوس کے فقہی اجتہادات و معلومات پر کافی روشنی پڑتی ہے، علم کلام اور صرف نحو میں بھی اوس کی تصنیفات موجود ہیں، فلسفہ و منطق اور علم ہیئت میں تو ضرب المثل تھا، اور طب میں بھی اوس کو کافی شہرت حاصل تھی، شاعر بھی تھا، اور شعرائے جاہلیت کے

ابن سینا کی تفسیر کا ایک نقلی نسخہ میرے کتب خانہ میں موجود ہے، جس میں صرف سورتیں اور سورہ اخلاص کی تفسیر ہے، اسکے علاوہ اپنے فلسفہ کی کتب میں وہ بزرگایات قرآنی کی تفسیر کرتا جاتا ہے، چنانچہ اخلاص میں اس کے فوائد کثرت موجود ہیں،

کلام پر خصوصیت کے ساتھ عبور بھی رکھتا تھا، غرض اس عہد میں علمائے اسلام جن علوم و فنون میں عبور و اجتہاد رکھتے تھے، ان میں اس کو بھی تجربہ حاصل تھا، دیگر علمائے اسلام کی طرح منطق و فلسفہ میں ارسطو سے، قلب میں جالینوس سے، اور علم طب میں لطلیموس سے اس کو کافی واقفیت تھی، ان کی کتابوں کی اس نے تہذیب و ترتیب کی، ان پر شرحیں لکھیں، ان کے خلاصے کیے، اپنے شروح اور خلاصوں میں وہ ساتھ ساتھ دوسروں کے خیالات پر نقد بھی کرتا جو جس سے اس کی منطقی قوت استدلال اور قوت نقد کا پتہ چلتا ہو، اور کتابوں کی موزون ترتیب اس کے دماغ کی منطقی ترتیب کا پتہ دیتی ہے،

اس کے علاوہ اس کی تصنیفات کے تنوع اور کثرت سے یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ اس کی محنت و جفاکشی کا کیا عالم تھا، ابن الابار کا بیان ہے کہ جیسے وہ سن شعور کو پہنچا اسی زمانہ سے اس نے کتب بینی اور تصنیف و تالیف کی اتنی عادت ڈال لی کہ بجز دو راتوں کے وہ کبھی نہیں سویا، ایک اپنی شادی کی رات دوسری سوہ رات جس میں اس کے باپ کا انتقال ہوا، اسکے ساتھ یہ بھی غلطی کا کھنا چاہیے کہ قضا کی خدمت اور دربار کے تعلقات کی وجہ سے اس کو کبھی اطمینان اور کیسوئی کے ساتھ ایک جگہ بیٹھنا نصیب نہ ہوا، قریب قریب اس کی ساری عمر ایاب و ذہاب کی پریشانیوں میں گزری، بعض وقت ضروری کتابیں تک ساتھ نہ ہوتی تھیں، ان موقعوں پر وہ جو کچھ لکھتا اپنی یاد سے لکھتا، غرض اس کے سوانح نگاروں کے بیانات سے قطع نظر کہ بھی صحت اس کے تصنیفات ہی اس بات کا کافی ثبوت ہیں کہ اس کی دماغی قوتیں اگر غیر معمولی تھیں تو کم از کم اپنے عہد میں ممتاز ضرور تھیں، نیز اپنے عہد کے تمام متداول علوم و فنون میں اس کو اجتہاد و تجربہ حاصل تھا،

یہی وجہ ہے کہ اس کے سوانح نگار بھی اس کی مدح و ثنائیں غیر معمولی طور پر رطب اللسان نظر آتے ہیں، یا فنی کو اس بات پر حیرت ہو کہ اس کو مختلف علوم و فنون میں تجربہ حاصل تھا، اور ان سب علوم میں وہ مصنف تھا، ابن سعید اس کو فلسفہ کا امام مانتا ہے، فقہ میں اس کی ہمارت کو غیر معمولی طور پر سراہتا ہے،

شعری اس کو نجم الاسلام کے لقب سے یاد کرتا ہے، ابن ابی ایوب اس کو فقہ و خلافت میں یگانہ روزگار قرار دیتا ہے، ابن ابی بکر کتاب کے کمالات علی و علی بن اندلس میں اس کا کوئی ہمسر نہیں ہوا، روایت سے زیادہ روایت اس پر غالب تھی اور علوم قدیمہ میں تو اس کو امامت کا رتبہ حاصل تھا، لوگ طب و فقہ دونوں میں اپنے مشکلات اس سے حل کرتے اور فتویٰ طلب کرتے تھے،

البتہ اس موقع پر یہ لحاظ رکھنا چاہیے کہ فلسفہ میں تبحر رکھنے کے باوجود یونانی زبان و ادب سے قطعاً ناواقف تھا، ارسطو کی کتاب الشعر کی شرح میں وہ موقع موقع پر عشرہ اور نابغہ وغیرہ شراٹے جاہلیت کے کلام کو مثلاً پیش کرتا ہے، لیکن باوجود اس کے اسی کتاب سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ یونانی ادب کی واقفیت سے وہ کوسوں دور ہے، یونانی شاعری میں ٹریچڈی، کمیدھی، ڈراہ اور ایک، وغیرہ شاعری کی تشدد و تسین ہیں، جنگ کسی شخص کو سونکلیر، اخیلیوس، اور ہومر وغیرہ کے کلام پر عبور نہ ہو وہ ان اقسام کی اصلی حقیقت سمجھ نہیں سکتا، اسی طرح عربی شاعری میں تشبیب، مدح و ذم، قصیدہ، خانہ ویرانی کی تصویر، اونٹنی یا گھوڑے کی تعریف، غریب الوطنی اور بے بسی کا اظہار، وغیرہ شاعری کی بیسیوں تسین ہیں، اور یونانی شاعری کے اقسام سے عربی شاعری کو کوئی نسبت نہیں، ممکن ہے کہ کسی سادہ مضمون کو عشرہ اسی طرح ادا کر گیا ہو جس طرح ہومر نے اس کو ادا کیا ہے، لیکن مضامین کے اس توارد سے یونانی اور عربی شاعری کی اصلی حقیقت کے اتحاد پر استدلال نہیں ہو سکتا،

ابن رشد ٹریچڈی اور کمیدھی کی حقیقت یہ سمجھتا ہے کہ ٹریچڈی مدحیہ شاعری اور کمیدھی ہجو آمیز شاعری کا نام ہے، اس بنا پر وہ اہل عرب کے مدح و ذم کے کلام سے بلکہ خود قرآن مجید سے اونکی مثالیں تلاش کرنے کی بیوقوفی کو شش میں دماغ پاشی کرتا ہے، کہیں کہیں وہ اپنی تصنیفات میں دیگر

۱۔ حوائے اوپر گزر چکے ہیں، ۲۔ الدیاج المذہب صفحہ ۲۸، ۳۔ یہ کچھ ابن رشد کی خصوصیت نہیں، بلکہ تقریباً ہی حال تمام مسلمان شارحین ارسطو کا ہے، ابن سینا کی کتاب الشفا سے میں چند اقتباسات پیش کرتا ہوں (دقیقہ حاشیہ صفحہ ۱۰۸)

فلاسفہ کی طرح یونانی اصطلاحات کے وضعی و اشتقاقی معنی بیان کرنے لگتا ہے جس سے یہ شبہ ہوتا ہے کہ وہ یونانی زبان سے واقف ہے، لیکن بد قسمتی سے ان مولف پر وہ یاد دوسروں سے نقل کر رہا ہے، یا اگر اپنی طرف سے لکھا ہے تو فاضل غلطیوں میں مبتلا ہوتا ہے، اسی طرح یونانی فلاسفہ اور فلسفہ کے مختلف فرقوں کے اسما و کوبھی اس نے غلط لٹا کر دیا ہے، چنانچہ اکثر جگہ پر ڈیوٹاگورس اور فیثاغورس میں وہ فرق نہیں کرتا، کہیں کہیں دیا کرٹس اور کریٹال آپس میں غلط لٹا ہو گئے ہیں، ہر قلم اس کے نزدیک فلسفہ کا ایک فرقہ ہے جو ہر قلمیوس کے جانب منسوب ہے، اس فرقہ کا پہلا فلسفی سقراط تھا، انا تا گورس کو وہ ایک انا لین فرقہ سمجھتا ہے، غرض ناموں میں غلط لٹا کی مثالیں اس کی کتابوں میں بکثرت ملتی ہیں، اور یہ سب غلطیاں محض اس وجہ سے ہوئی ہیں کہ وہ یونانی زبان سے واقف نہ تھا، درنہ ان غلطیوں کی اصلاح یونانی زبان و تاریخ کے واقف کار کے لیے مشکل نہیں۔

علم ہیئت کے بعض علمی اکتشافات بھی اس کے جانب منسوب ہیں، چنانچہ قرص آفتاب میں وہ صوبوں اور داغوں کا اکتشاف سب سے پہلے اسی نے کیا، اس کے علاوہ عام طور پر یہ مشہور ہے کہ امریکہ کا اکتشاف سب سے پہلے یورپ والوں نے کیا ہے، لیکن کولمبس (کشف امریکہ) کا خود اپنا بیان ہے کہ اس خیال کی جانب جس چیز نے

(بقیہ حاشیہ گذشتہ) جسے معلوم ہو گا کہ ابن سینا بھی ان غلطیوں سے پاک نہیں ہے، ابن سینا لکھتا ہے: ”طراغودیا (ٹریجڈی) کے اجزاء حسب ذیل ہوتے ہیں، جز اول عربی اشعار کی تشبیہ کے شل ہوتا ہے، اس کو نقل کہتے ہیں، دوسرے جز کو تخریج کہتے ہیں، اور تیسرے جز کو تھاؤ کہتے ہیں، ٹریجڈی کو کئی آدمی کرکالا کے پرہتے ہیں“ دوسری جگہ لکھا ہے: ”وہ اشعار ہیں جن میں شخص واحد یا اشخاص معلوم کے متعلق کچھ بیان کیا جائے، ایک وہ نظم ہے جس میں بادشاہ کی حکمتیں بیان کی جاتی ہیں، ٹریجڈی وہ نظم ہے جس میں شخص واحد کے افعال حسنہ کی تصویر کشی کی جاتی ہے، کمدی وہ نظم ہے جس میں شخص واحد کے افعال قبیحہ کو کر بیان کیے جاتے ہیں،“ ابن سینا کی کتاب اشعر کا بڑا حصہ ٹریجڈی کی تفصیل کے ذریعہ ہے، لیکن ہر قدم پر ٹھوکر کھاتی ہے، البتہ یہ غیبت ہے کہ ابن رشد کی طرح اشعار عرب سے شواہد نہیں پیش کیے ہیں،

لے ابن رشد دینان صفحہ ۳۱، صفحہ یورپ کی و ماغی ترقی کی تاریخ ڈیڑھ صفحہ ۹۳،

میری رہنمائی کی وہ ابن رشد کے تصانیف ہیں؟

ابن رشد کے مقولے بھی اس کے افعال و ضمائل کی طرح حکیمانہ رنگ میں ڈوبے ہوئے تھے، چنانچہ اس کا یہ مقولہ بلند کو بہت مشہور ہوا کہ *من اشتغل بعلم الله يجر اذداد ايمانا بالله* یعنی علم تشریح کی واقفیت سے انسان کا ایمان تازہ اور قوی ہوتا ہے،

ابن رشد کے طریقہ درس کے متعلق ہماری واقفیت بالکل محدود ہے، اندلس میں مدرسے قائم کرنے کا دستور نہ تھا، علم عموماً ساجدین اجرت پر تعلیم دیتے تھے، اس بنا پر قیاس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ابن رشد بھی اپنی پسند کی کئی حد تک درس دیتا ہوگا، ابن رشد کا داد احمد بن رشد بھی جامع قرطبہ میں درس دیا کرتا تھا، تمام دنیا نے اسلام میں اس وقت عموماً درس دینے کا قاعدہ یہ تھا کہ استاد کسی علم کے مضامین طلبہ کے سامنے زبانی بتاتا جاتا تھا اور طلبہ تحریری یا دواستین مرتب کرتے جاتے تھے اور یہی تحریری یا دواستین بعد کو اضافہ و ترمیم کے ساتھ کتابی صورت میں شائع ہوتی تھیں، چنانچہ ابن سینا نے کتاب الشفا کا درس اپنے شاگرد ابو عبید جو زجانی کو اسی طرح سے دیا، ابن رشد کی کتابوں سے بھی پتہ چلتا ہے کہ وہ زبانی لکھ دیتا تھا اور عموماً اپنے لکھنوں میں اس بات کی پروا نہیں کرتا تھا کہ یہ عام پسند ہوں گے یا نہیں، چنانچہ علم کلام کی دو کتابیں اس نے اسی طرز پر لکھی ہیں اور بعض شروح ارسطو کا بھی خطیبانہ انداز تحریر ہے،

ابن رشد کے تلامذہ ہر علم و فن میں بکثرت تھے، بعض طلبہ اس سے فقہ کی تحصیل کرتے تھے بعض منطق و فلسفہ کی، اور بعض علم طب کی، اور کبھی کبھی علم کلام کا بھی درس ہوتا تھا، بعض لوگ اس سے حدیث بھی حاصل کرتے تھے، چنانچہ فقہ و حدیث میں اس کے حسب ذیل تلامذہ بہت مشہور ہیں، ابو بکر بن جہر، ابو محمد بن حوط، ابو الحسن سہل بن مالک، ابو الربیع بن سالم، ابو القاسم بن الطیلسان، اور ابن بندہ،

طب و فلسفہ میں بھی اس کے تلامذہ بہت نامور تھے، اس کا ایک مشہور شاگرد ابو عبد اللہ اندرودی تھا،

یہ ایک بربری خاندان میں قرطبہ میں منہ سے پیدا ہوا، نہایت ذہین و ذکی اور نامور فاضل تھا، ابن رشد سے طب کی تحصیل کرتا تھا، لیکن اس کے انتقال کے بعد یوسف بن موراطیر سے مکمل کی، حدیث اور عربیت میں بھی کمال حاصل تھا، ناصر اور مستنصر کے دربار میں مدتوں طبابت کی خدمت انجام دی،

ابن رشد کے شاگردوں میں ایک دوسرا طبیب ابو جعفر احمد بن سابق بھی بہت نامور ہوا ہے، معالجات میں یکتائے عصر تھا اور ناصر کے دربار میں طبیب خاص تھا، مستنصر کے عہد حکومت میں وفات پائی،

(۵)

ابن رشد کا طرز تصنیف

ابن رشد مختلف علوم و فنون میں کمال رکھتا تھا اور ان سب میں یکساں مصنف تھا، اس کی کتابیں ہر فن میں پائی جاتی ہیں، صرف و نحو، اصول فقہ، فقہ، علم کلام، منطق، فلسفہ، علم النفس، علم الاخلاق، طبیعیات، پائلیکس، علم الحيوان، علم التشریح، ہیئت، اور طب، غرض اس عہد کے تمام متداول علوم عقلیہ و نقلیہ میں اس کی متعدد تصنیفیں موجود ہیں،

علوم نقلیہ اور طب و ہیئت کو چھوڑ کر خالص فلسفیانہ مسائل پر جو کتابیں اس نے لکھی ہیں وہ تین

طرح کی ہیں :-

ایک قسم کی کتابیں وہ ہیں جو یونانی تصنیفات کے شروح و خلاصے ہیں، دوسری وہ ہیں جو اس نے

بطور خود لکھی ہیں، مگر ان میں بھی خاص کر فلسفہ کی کتابیں اس بحث میں زیادہ ہیں کہ ارسطو کے مقابلہ میں متکلمین اسلام نے، ابن سینا نے، فارابی نے جو کچھ لکھا ہے سب غلط ہے، یا یہ کہ ابن سینا اور فارابی نے فلسفہ کے

متنازع کر کے لکھتا ہے، یہ کتاب میں عموماً مقالات پر مشتمل ہیں جن کی تقسیم ابواب و فصول میں کی گئی ہے، شروع سبب
صرف یہ ہیں تلخیص کتاب مابعد الطبیعیۃ، تلخیص کتاب اللہ، تلخیص کتاب الطبیعیات، تلخیص کتاب الحیوان
شرح کی تیسری قسم مخصصات ہیں وہ اپنی پسند کے مطابق مطالب کو بیان کرتا ہے، کہیں
دیگر فلاسفہ کے خیالات کو رد کرتا ہے، بیچ بیچ میں ابن سینا کی تردید بھی کرتا جاتا ہے اور کہیں کہیں اپنی طرف سے
دلائل قائم کرتا ہے، لیکن باوجود اس تمام حذت و اصلاح کے اس نے مخصصات کے ناموں میں کوئی ترتیب نہیں
کی ہے، اور ارسطو نے جو نام رکھے تھے وہ بعینہ رہنے دیئے ہیں،

ابن رشد کی بعض تقریروں سے پتہ چلتا ہے کہ شروع متوسطہ اور مخصصات کو ختم کرنے کے بعد شروع سبب
میں اس نے ہاتھ لگایا ہے، چنانچہ ۱۱۸۷ھ میں کتاب الطبیعیات کی جو شرح سبب اس نے ختم کی ہے اس کا آخر
میں یہ جملہ تحریر کیا ہے:-

”میں اس کے قبل اسی کتاب کی ایک متوسطہ شرح لکھ چکا ہوں“

اس کے علاوہ اپنی بعض شروع متوسطہ میں یہ وعدہ کرتا ہے کہ آئندہ اس سے بڑی شرحیں لکھوں گا، اس کے
بعض جملوں سے ان شرحوں کی تصنیف کی تاریخیں بھی معلوم ہوتی ہیں، چنانچہ انھیں اشارات کے ذریعہ سے ہم
بعض کتابوں کی حسب ذیل منہ وارتا تاریخیں مقرر کر سکتے ہیں،

۱۱۸۷ھ شرح کتاب السماء و العالم اشبیلیہ میں

۱۱۸۸ھ شرح کتاب الخطابۃ و کتاب الشعر { قرطبہ میں
اور مابعد الطبیعیات کی شرح متوسطہ

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) اذنا، ایک شرح کے اس طرز سے واقف نہ تھے، چنانچہ ائمہ فقہ کی کتابوں کی شرح بھی مندرجہ وغیرہ قدامتاً نے اسی طرح
کی ہے کہ متن و شرح میں امتیاز نہیں رہتا، لیکن ابن رشد کے زمانہ میں یہ طرز عموماً متروک ہو گیا تھا، چنانچہ امام رازی نے ابن سینا کی اشارات
کی شرح اسی طرز پر لکھی جس طرز پر ابن رشد نے ارسطو کی شرح لکھی تھی، اسلئے انسائیکلو پیڈیا،

۱۱۶۸ کتاب الاخلاق بنام بقواسم کی شرح متوسط قطبہ میں
۱۱۶۹ رسالہ جواہر الکون کے بعض اجزاء مراکو میں
۱۱۷۰ رسالہ کشف مناجیح الاولیاء شیلیہ میں
۱۱۷۱ کتاب الطبیعیات کی شرح بسیط
۱۱۷۲ شرح کتاب الاسطقات بالینوس
۱۱۷۳ بعض الاسئلة والملاحة فی المنطق بن مائہ جلاطی
<p>ارسطو کی حسب ذیل کتابوں پر ابن رشد کی تینوں طرح کی شرحیں اب تک موجود ہیں جن میں سے بعض اصل عربی میں ہیں بعض عبرانی میں ہیں، اور بعض لاطینی زبان میں، انالیطیکا الثانیہ، کتاب الطبیعیات، کتاب السماء، کتاب النفس، اور کتاب مابعد الطبیعیات، ابن رشد نے قریب قریب ارسطو کی کل کتابوں پر تینوں طرح کی شرحیں لکھی تھیں لیکن ان کے علاوہ دوسری شرحیں پوری پوری موجود نہیں ہیں۔ بعض کتابوں کی صرف شروع متوسطہ محفوظ ہیں، بعضوں کی شروع بسیط محفوظ ہیں، اور بعضوں کی تینوں محفوظ ہیں۔ ان البتہ یہ خیال کیا جاتا ہے کہ ابن رشد نے ارسطو کی کتاب الحيوان کی پوری شرح غالباً نہیں لکھی، کیونکہ اس کے تمام سوانح نگار اس بات پر متفق ہیں کہ کتاب الحيوان کے دس بابوں کی شرح کا کہیں پتہ نہیں چلتا اور جو شرح موجود ہو وہ گیارہویں باب سے ہے، ابن ابی اصیبعہ اور عبد الواحد نے شرح کتاب الحيوان کا تذکرہ کیا ہے، لیکن ذہبی نے صاف تصریح کر دی ہے کہ اس میں اول کے دس بابوں کی شرح شامل نہیں ہے، اسکو دریل لائبریری کی قدیم فہرستوں میں بھی اس کا نمبر موجود ہے، لیکن اب کتاب کا کوئی اصلی نسخہ محفوظ نہیں رہا،</p> <p>اس کے علاوہ ابن رشد نے ارسطو کی کتاب السياسة کی بھی شرح نہیں لکھی، اس کے متعلق کتاب الاخلاق</p>		
<p>لہ ابن رشد زینان صفحہ ۳۶</p>		

کی شرح میں وہ خود یہ عذر خواہی کرتا ہے کہ ارسطو کی کتاب السیاستہ کا عربی ترجمہ اسپین میں دستیاب نہیں ہوتا، افلاطون کی کتاب الجمہوریتہ کی جو شرح لکھی ہے اوس کے دیباچہ میں بھی اس نے اسی طرح کی عذر خواہی کی ہے کہ ارسطو کی کتاب السیاستہ اس کو دستیاب نہیں ہوئی اسلئے بدرجہ مجبوری چھوڑنے کی شرح شروع کی ہے،

ابن رشد کی تصنیفات کے لاطینی ترجمے جو شائع ہوئے ہیں اون کے دیکھنے سے پتہ چلتا ہے کہ ارسطو کی کتاب مابعد الطبیعات کے گیارہویں، تیرھویں اور چودھویں بابوں کے عربی نسخے بھی اس کو دستیاب نہیں ہوئے، کیونکہ ان ابواب کی کوئی بھی شرح کہیں موجود نہیں ہے، لیکن موسیو منک نے ان ابواب کی ایک شرح متوسطہ عبرانی زبان میں کہیں فراہم کی تھی، موسیو اسٹینشیلڈ نے بھی مابعد الطبیعات کی پوری شرح کے ایک نسخہ کا پتہ چلایا ہے جس کے بعض اجزاء بالکل نئے ہیں اور بعض اجزاء موجودہ نسخوں سے مختلف ہیں، لیکن یہ معلوم ہو سکا کہ ان نسخوں میں صحیح نسخہ کون ہے،

بعض مستشرقین مثلاً ڈی ولت، اور ڈی روسی کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ ابن رشد نے ارسطو کی کتاب الموسیقی کی بھی شرحیں لکھی تھیں، لیکن ابن رشد کا کوئی قدیم نسخہ نگار اس کتاب کا تذکرہ نہیں کرتا، اس بنا پر یہ زیادہ قرین قیاس ہو کہ ان مستشرقین کو کتاب کے نام سے دھوکا ہو گیا، یہ اصل میں کتاب الشعر کی شرح ہو، اور چونکہ عبرانی زبان میں شعر و موسیقی کے لیے ایک ہی لفظ مستعمل ہو اسلئے کوئی تعجب نہیں کہ کتاب الشعر کو یہ کتاب الموسیقی سمجھے ہوں، برنارڈ ہنگو کہتا ہے، کہ قسطنطنیہ میں کتاب النبات کا ایک قدیم قلمی نسخہ بھی اس کی نظر سے گزرا ہے، لیکن عیسیٰ بات ہو کہ ابن ابی اعیبه، ذہبی اور عبد الواحد کسی نے ابن رشد کی تصنیفات میں اس کا تذکرہ نہیں کیا، اور غالباً برنارڈ کو بھی ڈی روسی وغیرہ کی طرح کسی کتاب پر غلط شبہ ہو گیا ہوگا، ورنہ کوئی وجہ نہیں کہ اسکیوریل لا بیریہ کی تشریح اور الماریان بھی سوانح نگاروں کی طرح بالکل خاموش ہیں، اسی طرح ایک اور مستشرق

فریختی کا بیان ہو کہ علم اقیانہ پر بھی ابن رشد کے بعض تصانیف موجود ہیں، لیکن یہ سب غلط سلسلہ باتیں ہیں جو ابن رشد کی جانب منسوب کر دی گئی ہیں، اگلے زمانہ میں کسی مشہور مصنف کی صحیح اور مشکوک تصنیفات کا امتیاز بہت مشکل سے ہوتا تھا، خود ارسطو کی جانب بہت سی بے اصل قصہ کہانیوں کی کتابوں کی نسبت کر دی گئی ہو، اور تعجب یہ کہ بڑے بڑے مصنفین مثلاً سیسرو وغیرہ کو بھی ارسطو کی یہی بے اصل کتابیں بتائی گئیں

(۶)

ابن رشد کی تصنیفات

اوپر معلوم ہو چکا ہے کہ ابن رشد نے ارسطو کی صرف حسب ذیل کتابوں پر تینوں طرح کی شرحیں لکھی تھیں، کتاب البرہان، کتاب السماء والاعمال، کتاب الطبیعیات، کتاب النفس، کتابا بعد الطبیعیات ان کے علاوہ حسب ذیل کتابوں کی تلخیص کی مجموعہ کتب منطق، (باستثنائے کتاب البرہان) کتاب الخطابہ، کتاب الشعر، کتاب التولید والاخلال، کتاب الاثنا والعشر، کتاب الاخلاق لبقراط، کتاب الحس المحسوس، کتاب الحيوان، کتاب تولد الحيوان، تو اس لحاظ سے ارسطو کی فلسفیانہ کتابوں کی تینوں طرح کی شرحوں کو ملا کر ابن رشد کے مشروح و تلخیصات کی تعداد ۲۴ ہوتی ہے، ان کے علاوہ افلاطون کی جمہوریت کی شرح اور وہ چھوٹے چھوٹے رسالے جو اس نے از خود تصنیف کیے ہیں الگ ہیں،

فلسفہ کی کتابوں کے علاوہ اور مختلف علوم پر اس کی پیشا رکتابیں ہیں، اس کو مختلف علوم و فنون میں کمال حاصل تھا اور خود اس کے ذاتی حالات بھی اس طرح کے تھے کہ اس کو مختلف علوم و فنون کے جانب متوجہ ہونا پڑتا تھا، وہ نقیبہ تھا، طبیب تھا، اور مدتوں قضا کی خدمت انجام دیتی تھی، اپنے ذاتی شوق کی بنا پر

وہ ایک رصد کا مہتمم تھا اور اسی رصد سے اس نے آفتاب کے دھبوں اور واغون کا انکشاف کیا تھا، ان مختلف حیثیات کی بنا پر ان سب علوم میں الگ الگ اس کی تصنیفات موجود ہیں،

لیکن اس کی تمام تصنیفات کی اصلی تعداد اور ان کے ناموں کی اصلی تحقیق بہت مشکل ہے، اس کے عرب سوانح نگار تصنیفات کی تعداد اور ان کے ناموں کے بارے میں ایک دوسرے سے سخت اختلاف رکھتے ہیں، کہیں کہیں ایک ہی نام کی کتاب کا تذکرہ بار بار آ گیا ہے، کہیں ایک ہی کتاب کو ادنیٰ نمونے کئی ناموں سے متعدد جگہ لکھ دیا ہے، اور کہیں ادنیٰ نمونے کئی ناموں کو ملا کر ایک نام کر دیا ہے، غرض عرب سوانح نگاروں کی غمخیزوں میں بڑا غلط ملط ہے، اور تصنیفات کی ٹھیک تعداد کا پتہ نہیں چلتا،

اسکویریل لائبریری میں فارابی، ابن سینا، اور ابن رشد، کی جو کتابیں اب تک موجود ہیں ان میں ابن رشد کی تصنیفات کی تعداد ۸۰ ہے، جو فلسفہ، طب، علم کلام، فقہ، و اصول فقہ، علم نحو، اور علم ہیئت کی کتابوں پر مشتمل ہیں، ابن الابار نے صرف چار تصنیفات کا تذکرہ کیا ہے، جن میں سے ایک فقہ میں، ایک طب میں، ایک اصول فقہ میں، اور ایک علم نحو میں ہے، ابن ابی اصیبعہ کے بیان کے مطابق ابن رشد کی کل تصنیفات کی تعداد ۱۰۰ ہے اور ذہبی نے ابن رشد کی تصنیفات ۵۰ گنوائی ہیں، لیکن ذہبی کا بیان بھی اس عیب سے پاک نہیں ہے کہ ایک نام بیسوں جگہ آیا ہے، باوجود اس کے ذہبی کی روایت ابن ابی اصیبعہ سے زیادہ قابل وثوق ہے، کیونکہ ابن ابی اصیبعہ نے کئی کتابوں کی غلط نسبت ابن رشد کے جانب کر دی ہے اور کئی کتابوں کو چھوڑ گیا ہے،

بہر حال ان تمام روایتوں کو یکجا کر کے اپنی طرف حذق و اصلاح کے ساتھ ہم ایک ایک فن کی کتابوں کو الگ الگ ذکر کرتے ہیں اور جا بجا اختلاف روایت اور صحت و غلطی کے جانب بھی اشارہ کرتے جائیگے،

(۱)

فلسفہ کی تصنیفات

نمبر شمار	تمام کتاب	موجود یا غیر موجود	عرب نویسین کی روایت	خاص کیفیت
۱	جواہر الکون یا جہرام العلویہ	× ×	ابن ابی الصیغہ و ذہبی	اسکیوریل لائبریری کی فہرست میں اس نام کی کئی کتابوں کا تذکرہ ہے، غالباً اس مضمون پر ابن شدت نے مختلف اوقات میں کئی رسالے لکھے ہیں۔
۲	مقالہ فی اتصال العقل	دو نون لاطینی اور	ابن ابی الصیغہ و ذہبی	
۳	المناظرۃ بالانسان مقالہ فی اتصال العقل بالانسان	عبرانی زبانوں میں موجود ہیں		
۴	مقالہ اس مضمون پر عقل ہیولانی صورتہ کا عقل کر سکتی ہے یا نہیں؟	عبرانی اور لاطینی میں موجود ہے	ابن ابی الصیغہ	اس مضمون پر نام کے نوٹس سے اختلاف کے ساتھ دو رسالے لاطینی زبان میں ہیں، ایک ویس میں سینٹ مارک لائبریری میں دو رسالے ہیں لائبریری پیرین
۵	شرح رسالہ اتصال العقل بالانسان لابن باہر	اسکیوریل لائبریری میں موجود ہے	ذہبی	

نمبر شمار	نام کتاب	موجود یا غیر موجود	عرب مؤرخین کی روایت	فائدہ کیفیت
۶	المسائل المنطقية	عبرانی زبان میں ایک نسخہ موجود ہے۔	×	×
۷	المقائیس الشرطیہ	اسکوریل لائبریری میں موجود ہے،	ذہبی	×
۸	مقالہ فی المقدمۃ المطلقة	لاطینی نسخے موجود ہیں	ذہبی	×
۹	تخصیص منطقیات ارسطو	عبرانی اور اصل عربی میں موجود ہے،	غالباً یہ وہی کتاب ہے جسکو ابن ابی ایسیہ نے ہضری فی المنطق کے نام سے لکھا ہے،	×
۱۰	مبادی الفلسفہ	اصل عربی نسخہ اسکوریل لائبریری میں موجود ہے،	×	<p>یہ کتاب حسب ذیل بارہ رسائل پر مشتمل ہے (۱) مزج و محمول کی بحث (۲) تعریف کی حقیقت (۳) اناطیقا الاولی (۴) اناطیقا الثانیہ (۵) قضایا (۶) قضیہ صادقہ و کاذبہ (۷) قضیہ دائرہ و ضروریہ (۸) نظریہ ترتیب نظر (۹) لزوم نتیجہ (۱۰) قیاس افترائی کے متعلق قارابی کے خیالات (۱۱) قواعد و بصرہ (۱۲) قوت سماعت (۱۳) خواص لرعبہ</p>

نمبر شمار	نام کتاب	موجود یا غیر موجود	عرب مؤرخین کی روایت	خاص کیفیت
۱۱	شرح کتاب الجہوریۃ لافلطون	اسکیوریل لائبریری کی فرست مین اسکاتڈ کراہو اور عربی و لاطینی زبانوں میں اس کے نسخے موجود ہیں۔	x x	x x
۱۲	مقالہ اس موضوع پر کہ قارابی نے منطق پر جو کچھ لکھا ہے وہ ارسطو کے خیالات کے مطابق ہے یا اس سے کچھ زاید یا ناقص ہے،	اسکیوریل لائبریری میں موجود ہے،	ابن ابی اصیبعہ	x x
۱۳	تخصیص مقالات ابو نصر الفارابی فی المنطق	اسکیوریل لائبریری میں موجود ہے	x x	x x
۱۴	کتاب فیما خالفہ ابو نصر ارسطا طالیس فی کتاب البرہان من تہتہ ہوا میں البرہان والحدود،	x x	ابن ابی اصیبعہ	
۱۵	ایک مقالہ میں اس بات سے بحث کی ہے کہ ابن سینا نے موجودات کی تقسیم ہے،	عربی زبان میں پیریل لائبریری پیرس میں موجود ہے،	ابن ابی اصیبعہ	

نمبر شمار	نام کتاب	موجود یا غیر موجود	عرب مؤرخین کی روایت	خاصہ کیفیت
	ممکن علی الاطلاق، ممکن بالذات واجب بالغیر اور واجب بالذات کی جانب جو کی ہے وہ غلط ہے،			
۱۴	تخصیص الالہیات لنقیۃ لاکوس	اسکیریل لائبریری میں موجود ہے،	ابن ابی ایصبعہ	
۱۶	مقالہ اس بحث میں کہ کیا خدا جزئیات کا علم ہے،	اسکیریل لائبریری	x	
۱۸	مقالہ فی القدم والحادث	x	فہمی	
۱۹	کتاب فی الفحص عن مسائل وقعت فی العلم الالہی فی کتاب الشفاء لابن سینا۔	x x	ابن ابی ایصبعہ	
۲۰	ایک کتاب میں یہ ثابت کیا کہ مادہ اولیٰ پر جو اعتراضات کیے جاتے ہیں وہ باطل ہیں بلکہ ارسطو نے	x x	ابن ابی ایصبعہ	

نمبر شمار	نام کتاب	موجود یا غیر موجود	عرب مؤرخین کی روایت	خانہ کیفیت
	اس کے وجود پر جو دلیل تایم کی جو وہ صحیح ہے			
۲۱	مقالہ فی الزمان	x x	ابن ابی اصیبعہ ذہبی	
۲۲	المسائل الفلسفیه	x x	x x	
۲۳	رسالہ فی العقل والمقول	اصل عربی نسخہ اسکویال لابسریہ میں ہے	ابن ابی اصیبعہ نے اسکے قریب قریب رسالہ العقل کا ذکر کیا ہے	
۲۴	شرح کتاب العقل لاسکندرفروسی	عبرانی زبان میں اسکویال لابسریہ میں ہے	x x	
۲۵	بعض الاسئلہ علی کتاب النفس	x x	ذہبی	
۲۶	مقالہ فی علم النفس	x x	ذہبی	
۲۷	مقالہ آخری فی علم النفس	x x	ذہبی	
۲۸	المسائل علی الافلاک والارض	x x	x x	

اس کے علاوہ اور جو کتابیں ابن رشد کی جانب منسوب ہیں یا ادون کی غلط نسبت کر دی گئی ہیں
اور یا ابن رشد کی تصنیفات کے ذیل میں ادھکانام مکرر سے کر آگیا ہے، شرح رسالہ حیی بن یقطان لابن
طفیل اور شرح رسالہ حیوۃ المعتزل لابن باجہ بھی ابن رشد کی جانب منسوب ہیں، حالانکہ یہ بعض بیوقوف
فلاسفہ کی تصنیف ہیں، ڈی ہر بلاٹ نے سراج الملوک کا نام بھی لیا ہے، لیکن یہ بالکل غلط نسبت ہے

یہ کتاب ابو بکر محمد طوشی کی تصنیف ہے،

❖

(۲)

(طب کی تصنیفات)

نمبر شمار	نام کتاب	موجود یا غیر موجود	عرب مؤرخین کی روایت	خانہ کیفیت
۱	کتاب الکلیات	بعض اجزاء اصل عربی مین اور لاطینی زبان مین اسکوریال لائبریری مین موجود ہن،	ابن ابی الصیبعہ، ذہبی ابن الابار،	
۲	شرح اجوزہ ابن سینا	اصل عربی اسکوریال مین آکسفورڈ مین، لندن مین اور پیرس مین موجود ہے،	ابن ابی الصیبعہ، ذہبی حاجی خلیفہ	
۳	مقالہ فی التریاق	اصل عربی اسکوریال مین اور عبرانی اور لاطینی زبانوں مین دوسرے کتبخانوں مین موجود ہن،	ابن ابی الصیبعہ، ذہبی	
۴	کلام علی سئلہ	عبرانی زبان مین	ذہبی	

نمبر شمار	نام کتاب	موجود یا غیر موجود	عرب مؤرخین کی روایت	خاصہ کیفیت
	من العلل والاعراض	لیڈن میں موجود ہے		
۵	تخفیف کتاب التقرن بجالیئوس		ابن ابی اصیبعہ	یہ متنوں کا مجموعہ ہے جس میں موجود ہیں تقریباً ۱۰۰۰ کے قریب اس کی روایت ابن ابی اصیبعہ سے کی گئی ہے
۶	تخفیف کتاب القوی الطبیعیۃ بجالیئوس		ابن ابی اصیبعہ	
۷	تخفیف کتاب العلل والاعراض بجالیئوس		ابن ابی اصیبعہ	
۸	تخفیف کتاب الاسطقات بجالیئوس		ان پانچوں کتابوں کا تذکرہ ابن ابی اصیبعہ نے کیا ہے	اس کی روایت لاکسیریر نے ابن ابی اصیبعہ سے
۹	تخفیف کتاب المزاج بجالیئوس			
۱۰	تخفیف کتاب حیلۃ البرد بجالیئوس			
۱۱	تخفیف کتاب الحیات بجالیئوس			
۱۲	تخفیف کتاب الادویہ المفرودہ بجالیئوس			
۱۳	مقالہ فی المزاج	عربی زبان میں اسکیریر	ابن ابی اصیبعہ	یہ تخفیف کتاب المزاج

نمبر شمار	نام کتاب	موجود یا غیر موجود	عرب مؤرخین کی روایت	خاصہ کیفیت
		میں موجود ہے		بجالیئوس کے علاوہ ہر
۱۴	مقالہ فی حیلۃ البراء	عبرانی زبان میں موجود ہے		یہ حیلۃ البراء بجالیئوس کی تنقیص کے علاوہ ہے،
۱۵	مقالہ فی المزاج المتعدل	اسکیوریال میں ہے	ذہبی	
۱۶	De spermat ale	لاطینی زبان میں لکھی گئی ہے	x x	
۱۶	Conon de medicinis Laxatives	لاطینی زبان میں لکھی گئی ہے	x x	
۱۸	مقالہ فی نواب النجی	x x	ابن ابی اصیبعہ	
۱۹	مقالہ فی حیات النعش	x x	ابن ابی اصیبعہ	
۲۰	مرحبات و مباحث بن ابی کبر ابن الفضل و بن بن شدنی رسمہ للدواء فی کتابہ الموسوم بالکلیات		ابن ابی اصیبعہ	ان کے علاوہ اور کتابیں بھی ابن رشد کی جانب سے بیان گوارائی کی محنت مشتبہ ہے
فقہ و اصول فقہ کی تصنیفات (۳۴)				
۱	بداية التمهيد و هداية المقتصد	اسکیوریال لا سبریری میں	ابن الابار ابن ابی اصیبعہ	

نمبر شمار	نام کتاب	موجود یا غیر موجود	عرب مؤرخین کی روایت	خاص کیفیت
		موجود ہے،	عاجی خلیفہ، ابن فرحون	
۲	علامہ المستصفیٰ للفرالی فی اصول الفقہ	اسکیوریال لائبریری میں موجود ہے،	ابن البار، ابن فرحون ابن ابی الصبیحہ	
۳	x x	لاطینی میں موجود ہے	لیون افریقی	اس کا نام لاطینی زبان میں پڑھائیں گیا جو حسب ذیل ہے، <i>Vigilia super artibus rep tio Textibus legis civilis</i>
۴	اسباب الاختلاف	تین جلدوں میں عربی زبان میں، اسکیوریال لائبریری میں موجود ہے،		ابن شدکی جانب اس کتاب کی نسبت میں مجھے شبہ ہے غالباً یہ کتاب ابن رشد کے دادا کی تصنیف ہے،
۵	الدروس الکاملہ فی الفقہ	اسکیوریل لائبریری میں عربی زبان میں موجود ہے	x x	یہ اصلی نام نہیں ہے، یہ کتاب نے جو نام ذکر کیا ہے اس کا ترجمہ ہے،
۶	مقالہ فی الضحایا	اسکیوریال لائبریری میں موجود ہے،		غالباً یہ اگلی کتاب کے ایک حصہ کا دوسرا نسخہ ہوگا،
۷	نوافس السلاطین و الخلفاء	اسکیوریال لائبریری میں موجود ہے،	x x	
۸	منہاج الادولہ	x x	ابن ابی الصبیحہ	

ابن ابی اصیبعہ نے فقہ کی دو تصنیفات کا ذکر کیا ہے، کتاب التحصیل، اور کتاب المقدمات، کتاب التحصیل کے متعلق یہ تفصیل بھی دی ہے کہ اس میں ابن رشد نے صحابہ اور تابعین اور ائمہ کے اخلاقیات بیان کئے ہیں، ہر ایک کے دلائل کی تشریح کی ہے، اور پھر خود محاکمہ کیا ہے، لیکن اصل میں ابن ابی اصیبعہ کو دھوکا ہو گیا ہے، یہ دونوں کتابیں ابن رشد کے دادا کی ہیں جو ابن رشد اکبر کہلاتے ہیں، کتاب المقدمات مدونہ امام مالک کی شرح ہے، یہ اب مصر میں چھپ گئی ہے،

(۴)

علم کلام کی تصنیفات

نمبر شمار	نام کتاب	موجود یا غیر موجود	عرب مؤلفین کی روایت	فارسی کیفیت
۱	فصل المقال فیما بین الحکمتہ والشریعت من الاتصال	اسکیوریال میں عربی زبان اور پیرس میں عبرانی زبان میں موجود ہے	ابن ابی اصیبعہ، ذہبی	اس کتاب کو پہلے پہل اصل عربی میں جی ایچ مولرنے موجود (جو منی) سے لکھا اسکے بعد اسکی نقلیں میں بھی شائع ہوئیں
۲	ذیل فصل المقال	اسکیوریال میں موجود ہے	x x	اس کو بھی پہلے پہل جی ایچ مولرنے چھاپا تھا،

ملاحظہ ہو کہ علامہ شبلی مرحوم کو بھی یہی دھوکا ہوا چنانچہ انھوں نے نہایت شوق سے کتب خانہ خدیویہ سے مقدمات کی نقل منگوائی خیال تھا کہ ایک فلسفی فقہ کے فن کو کھینکا تو کیونکر لکھے گا، لیکن اس میں اون کو ناکامی ہوئی اور کتاب کچھ زیادہ پسند نہ آئی حقیقت میں اون کی تائید نہ کی جاسکتی تھی فلسفی کی تصنیف نہ تھی، بلکہ ایک فقیہ کی تصنیف تھی اور اسی وجہ سے دیگر کتب فقہ اس کو کوئی امتیاز نہ تھا،

نمبر شمار	نام کتاب	موجود یا غیر موجود	عرب مؤلفین کی روایت	خاص کیفیت
۴	ایک رسالہ اس مضمون پر کہ عالم کے حدوث کے متعلق فلاسفہ اور متکلمین کے درمیان حقیقتاً کوئی اختلاف نہیں	اسکیوریال میں موجود ہے	ابن ابی الصبیح، ذہبی	
۴	کشف اللات	اسکیوریال میں عربی میں ادبیرس اور لیڈن میں عبرانی زبان میں موجود ہے	ابن ابی الصبیح، ذہبی	اس کو بھی پہلے پہل جی۔ ایچ مولر نے چھاپ کر شائع کیا تھا
۵	شرح عقیدہ ابن قمرت الامام المہدی	اسکیوریال میں موجود ہے	ذہبی	اس میں عقائد ابن قمرت کو عام طور پر تسلیم کیا ہے
۶	تہافت تہافت الفلاسفہ	اسل عربی میں موجود ہے	ابن ابی الصبیح، ذہبی	
(۵)				
(علم ہائیت کی تصنیفات)				
۱	تفخیص المصطلح	عبرانی زبان میں لکھی کتابتون میں موجود ہے	ذہبی	اس کتاب کا لاطینی زبان میں ترجمہ نہیں ہوا
۲	باحتاج الیہ من کتاب اقلیدس فی المصطلح	اسکیوریال میں موجود ہے	ذہبی	

نمبر شمار	نام کتاب	موجود یا غیر موجود	عرب مؤلفین کی روایت	خانہ کیفیت
۳	مقالہ فی حرکت الفلاک	x x	ابن ابی اصیبعہ	
۴	مقالہ فی تدویر سبتیہ الافلاک والنوابت	اسکیوریال میں موجود ہے		

(۶)

علم نجوم کی تصنیفات

۱	کتاب الضروری فی النجوم	اسکیوریال میں موجود ہے	ابن ابی باری ذہبی، ابن جبر	
۲	مقالہ فی فکلیہ والاسم المشتق	اسکیوریال میں موجود ہے	ذہبی،	

مذکورہ بالا تصنیفات جو حذف و اصلاح کے ساتھ ذکر کی گئی ہیں ان کی تعداد ۷۸۰ ہے جو ذہبی اور ابن ابی اصیبعہ دونوں کے کلام سے مختلف ہے اور ایک حد تک یہ تعداد صحیح بھی ہے، کیونکہ اس کی بنیاد زیادہ تر اسکیوریال لائبریری اور یورپ کے دیگر کتب خانوں کی فہرستیں ہیں جہاں یہ کتابیں ایک مدت سے محفوظ رکھی ہیں،

(۷)

ابن رشد کی تصنیفات کے قلمی و مطبوعہ نسخے

اوپر ہم بیان کر چکے ہیں کہ ابن رشد کی تصنیفات مشرق میں کیا بے نامید ہیں اور اس کے وجود بھی ہم بتا چکے ہیں، یورپ و امریکہ کے کتب خانوں کو چھوڑ کر علوم اسلامیہ کا بڑا ذخیرہ قسطنطنیہ اور مصر کے

کتب خانہ نون میں محفوظ ہے قاہرہ کے کتب خانہ خدیویہ میں ابن رشد کی صرف حسب ذیل تصنیفات موجود ہیں،
 شرح ارجوزہ الطب لابن سینا، فصل المقال و ذیلہ، کشف مناجیح الادلہ، تلخیص کتاب اریسطا طالس فی المنطق
 ان چار کتابوں کے علاوہ مصر میں ابن رشد کی کوئی تصنیف نہیں، ہندوستان کے ایک غیر مشہور کتب خانہ مسجد
 آرمین ابن رشد کی تلخیص منطق کے دو ٹکڑے موجود ہیں، تلخیص بایئنیاس، اور تلخیص اناطولیکا الاوئی، اس کے
 علاوہ ابن رشد کی کسی تصنیف کا کوئی نسخہ ہندوستان میں موجود نہیں اور تقریباً قسطنطنیہ کے کتب خانے بھی خالی
 ہیں، حاجی خلیفہ نے ابن رشد کی تین کتابوں کا تذکرہ کیا ہے، شرح ارجوزہ الطب، کتابیۃ المجتہد تہات الفتا
 اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کتابوں کے قطعی نسخے مشرق میں ضرور موجود ہونگے، ریتان نے لکھا ہے کہ مستشرق
 کسبون کا بیان ہے کہ گلیوم پوٹل کو مشرق سے ابن رشد کی تلخیص منطق کا ایک نسخہ دستیاب ہوا تھا جس میں
 تلخیص علم الخطابۃ اور تلخیص کتاب الشرع بھی داخل ہے، لارنٹائن لائبریری فلازنس (اٹلی) میں بھی ابن رشد کی
 تلخیص منطق کا ایک قطعی نسخہ موجود ہے جس میں کل اجزائے منطق کی شرح بسیط کے علاوہ بعض اجزاء کے شرح
 متوسطہ اور تلخیصات بھی ہیں،

سلا علاء شہل رحوم نے مولوی عبدالغفار می پوری رحوم کے ذریعہ سے یہ نسخہ حاصل کیا تھا، اور اسے مولوی حمید الدین صاحب پرنسپل
 دارالعلوم حیدرآباد کوکن نے حاصل کر کے ایک دوسری نقل ے لی، چنانچہ اب ہندوستان میں اس کتاب کی دو قطعی نقلیں موجود ہیں،
 سلا ریتان کو اس بات پر حیرت ہو کہ کسبون نے مشرق سے ابن رشد کی تصنیف کا نسخہ کیونکر فراہم کیا، اس کا خیال ہے کہ ان تصنیفات کے علاوہ
 جن کا ذکر حاجی خلیفہ نے کیا ہے، ابن رشد کی اور کوئی تصنیف مشرق میں کہیں محفوظ نہیں، ریتان کہتا ہے کہ فرانس کے ایک دوسرے
 مستشرق ایم ہیوٹ کہ جسے کسبون کے نسخہ کی صحت میں شک ہے، چنانچہ ایم ہیوٹ کہتا ہے کہ ایم اسکلیگر جو ابن رشد کی تصنیفات کی جستجو و
 تلاش میں رہتا تھا، باوجودیکہ ایم کسبون کا وہی دست تھا، لیکن اس کو ایم کسبون کے اس نسخہ کی خبر نہ تھی، یہ حقیقت یقیناً
 اور ہیوٹ کی قیاس آفرینی ہے، لہذا ہمارے ہمارے ہمارے تصنیفات کی نمائندگی کے باوجود بھی مسلمانوں میں اس کی شہرت کچھ کم نہیں ہے،
 اس کے خیالات جا بجا کتابوں میں ذکر کیے جاتے ہیں، اور اس کی تلخیص منطق کا ایک نسخہ ہندوستان ایسے اہلہ حاشیہ صفحہ نمبر ۱۳۰ پر

ابن رشد کی تصنیفات درحقیقت یورپ میں زیادہ محفوظ ہیں اور ان کا اصلی خزانہ یورپ کے حسب ذیل کتب خانے ہیں اسکیریل لائبریری (اسپین)، امپیریل لائبریری (فرانس)، بولین لائبریری (آکسفورڈ) (انگلستان)، لارنٹائن لائبریری (فلارنس) (اطلی)، اور لیڈن لائبریری، لیکن سب سے زیادہ ان کا پتہ اسکیریل لائبریری میں چلتا ہے، جو میڈریڈ (موجودہ دارالسلطنت اسپین) سے چالیس میل کا فاصلہ پر واقع ہے اسکیریل لائبریری اور فلارنس لائبریری میں چند اصل عربی نسخے بھی ہیں، چنانچہ اس کی مبادی الفسطہ اور عقل و ذہن کی تطبیق پر اس کے بعض مقالے، نیز ارسطو کی کتاب النفس کی شرح، اور کتاب العقل و المعقول اسکیریل لائبریری میں اصل عربی زبان میں موجود ہیں، اور کتاب تہافت التہافت کے بھی متعدد نسخے اصلی عربی زبان میں محفوظ ہیں، ان نسخوں کے علاوہ بعض عربی نسخے عبرانی رسم الخط میں لکھے ہوئے ہیں جو زیادہ تر یہودیوں کے کام آتے تھے، چنانچہ امپیریل لائبریری پیرس میں حسب ذیل کتابوں کے نسخے اسی رسم الخط میں ہیں، تھیمس منطق، شرح متوسط کتاب الکون والنساء، اور شرح متوسط کتاب النفس، بولین لائبریری آکسفورڈ میں بھی عبرانی خط میں حسب ذیل نسخے ہیں، شرح کتاب لاجرم العلویہ، کتاب لکون والنساء، اور کتاب الحکمة،

ابن رشد کی طبی تصنیفات کے اصل عربی نسخے اوس کی طبی تصنیفات کے نسخوں کی نسبت سے زیادہ تعداد میں محفوظ ہیں، چنانچہ اسکیریل لائبریری میں اس کی حسب ذیل طبی تصنیفات موجود ہیں، شرح ارجوزۃ ابن سینا، شروح جالینوس، مقالۃ فی التریاق اور کتاب الکلیات، بولین لائبریری امپیریل لائبریری پیرس، اور لیڈن لائبریری میں بھی اس کی شرح ارجوزۃ کے متعدد نسخے ہیں، لیکن بحیثیت مجموعی اس کی کل تصنیفات کے عربی نسخوں کے بہ نسبت لاطینی اور عبرانی تراجم یورپ کی (بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) دور دراز ملک میں بھی موجود ہے، اگر رینان اور ایم ہیوٹ کو ہندوستان کے اس نسخہ کی خبر بخوشی تو وہ شاید ایم کیون کے نسخہ پر اتنی ہلکانی نہ کرتے،

لاٹیریوں میں کثیر تعداد میں موجود اور عام طور پر شائع ہونے والے فرانسیسی لائبریری میں عبرانی تراجم کے ۵۹ نسخے، وائٹا لائبریری (آسٹریا) میں ۴۰ نسخے، ڈی روسے ایبے کے کتب خانے واقع فرانس میں ۲۸ نسخے، محفوظ ہیں، اور یہودیوں میں ان عبرانی تراجم کی عام اشاعت کی حالت یہ ہے کہ بائبل کے بعد ابن رشد کی تصنیفات کا دوسرا نمبر، اسی طرح ابن رشد کی تصنیفات کے لاطینی نسخے بھی کتب خانوں میں بکثرت موجود ہیں، خاص کر ان کتب خانوں میں ان کی تعداد زیادہ ہے جو قرونِ متوسطہ کے فلسفہ مدرسہ (اسکولاشک فلاسفی) کے مرکزی مقامات میں قائم کیے گئے تھے، چنانچہ ساراہون (واقع فرانس) کے کتب خانہ میں اس قسم کا بہت بڑا ذخیرہ فراہم کیا گیا ہے،

اس کی تصنیفات اصل عربی زبان میں سب سے پہلے یورپ میں طبع ہوئیں اول اول مئیں
میں جے مولرنے اکاڈمی آف سائنسز کے جانب سے میونخ (جرمنی) میں کشف الاولہ اور فصل المقال کو ایک مجموعہ کی صورت میں طبع کرایا، پبلشر نے یہ بھی وعدہ کیا تھا کہ مطالب کتاب کی توضیح کی غرض سے وہ دسپمپ مقدمہ کا بھی اضافہ کرے گا، لیکن جب کتاب شائع ہوئی تو اس "دسپمپ اضافہ" کے دیکھنے کو آنکھیں ترس گئیں، بہر حال یہ ابن رشد کی تصنیفات کا پہلا عربی نسخہ تھا جو جرمنی سے شائع ہوا، اس کے بعد
مئیں ابن رشد کی دوسری تصنیف بویرن اکاڈمی نے شائع کی اور ساتھ ساتھ اس کے اڈیٹر جے
مولرنے اس کا جرمن ترجمہ بھی شائع کیا، اس مجموعہ کا نام الطبیعیات والالہیات ہے اور بحر رسالہ افعال
العقل بالانسان کے جس کا جرمن ترجمہ پہلے شائع ہو چکا تھا یہ پہلی کتاب ہے جو یورپ کی نئی زبانوں میں
ترجمہ ہو کر شائع ہوئی، ورنہ اس سے پہلے عملاً لاطینی اور عبرانی تراجم شائع ہو کر رہے تھے،
مجموعہ کشف الاولہ اور فصل المقال جس کو جے مولرنے یورپ سے شائع کیا تھا، اس کے نمونے
کو پیش نظر رکھ کر پھر سے بھی اس کی نقل شائع ہوئی، اور اس کے دوسرے ایڈیشن میں ابن تیمیہ کے
ردود کا اضافہ کیا گیا، تہافت التہافت بھی اصل عربی زبان میں سب سے پہلے مفسرین طبع ہوئی، اور

دو کتابوں کے علاوہ ۱۳۲۶ء میں سلطان عبد الحفیظ سابق سلطان مراکش نے اپنے شاہی کتب خانہ سے بلائیہ الحمد
 ایک قدیم صحیح قلی نسخہ نکال کر شائع کرایا، فقہ میں ابن رشد کی پہلی تصنیف جو دنیا میں پہلے پہل شائع
 ہوئی، اسکے بعد اسی نسخہ کو پیش نظر رکھ کر ۱۳۳۵ء میں مصر میں اوس کا دوسرا ایڈیشن نکلا،

یہ ابن رشد کی کل تصنیفات ہیں جو اصل عربی زبان میں شائع ہوئیں، اس کی تصنیفات کی اشاعت
 زیادہ تر عبرانی اور لاطینی زبانوں میں ہوئی، ۱۳۵۶ء میں ریومی ڈی ٹرنٹس سے پہلے پہل اس کی
 انھیں منطق اور تفسیر طبیات کے عبرانی تراجم شائع ہوئے، اس کے بعد ۱۳۵۸ء میں گولڈنھیل نے پیرنگ
 (جرمنی سے) اس کی تفسیر علم الخطایہ کا عبرانی ترجمہ چھاپ کر شائع کیا،

اس کی تصنیفات کے لاطینی تراجم ۱۳۵۸ء سے لیکر ۱۳۵۹ء تک ایک صدی کے اندر اندر
 شائع ہوئے اور ان کی تعداد سو سے متجاوز تھی، کوئی سال ناغہ نہیں ہوتا تھا کہ ابن رشد کی کوئی نہ کوئی
 تصنیف شائع نہ ہوتی ہو، اکیلے ونس (اٹلی) کے دارالاشاعت سے جو کتابیں شائع ہوئیں وہ بچا ست
 اوپر تھیں، بظلمہ اون کے صرف چودہ یا پندرہ نسخے ناقص و غیر مکمل تھے اور بقیہ سب کتابیں پوری پوری
 شائع ہوئیں، اٹلی میں پیڈو ایونیورسٹی کا دارالطباعہ اس بات کے لیے مشہور تھا کہ گویا اس نے ابن رشد
 کی تصنیفات کا حق طبع اپنے نام محفوظ کر لیا ہے، چنانچہ ۱۳۵۹ء، ۱۳۶۰ء، ۱۳۶۱ء، ۱۳۶۲ء میں تین سال کے
 عرصہ میں یہاں سے ارسطو کے متعدد تصانیف ابن رشد کے شروح و تفصیلات سے مزین ہو کر شائع ہوئے،
 اٹلی میں ابن رشد کا دوسرا مشہور پبلشر ونس کا دارالطباعہ تھا، سب سے پہلے ۱۳۶۸ء میں ابن رشد

کی تفسیر کتاب الشعر اور فارابی کی تفسیر علم الخطایہ ایک ساتھ یہاں سے شائع ہوئیں، اس کے بعد تو
 ابن رشد کے متعدد ایڈیشن نکلتا رہے، چنانچہ ایک سال بعد ۱۳۶۸ء میں کتاب الکلیات اور
 رسالہ خواہر الکون کی باری آئی، ۱۳۶۹ء، ۱۳۷۰ء، ۱۳۷۱ء میں انڈرسون نے تین جلدوں میں ارسطو کے مکمل
 رسالے ابن رشد کے شروح و تفصیلات کے ساتھ شائع کیے، ۱۳۷۱ء میں ہزار ڈینیو ڈی ٹریڈیو نے دو یا

ابن سینا، بلکہ خود ارسطو، اور افلاطون کی کتابیں ہمیشہ کے لیے سپرد خاک کر دی گئیں، اب کلاسیکل
حیثیت سے گو یہ کتابیں قابل مطالعہ خیال کی جاتی ہیں، لیکن اس زمانہ میں انکا مطالعہ محض قدامت پرستی،
اور قدامت کے خیالات سے حصول واقفیت، یا نقد و تبصرہ کی غرض سے کیا جاتا ہے،



اسے یہ صفوں انسانوں پر یا برہمنوں کے متعدد اڈیشنوں اور ریتان کے تذکرہ ابن رشد سے زیادہ تر ماخوذ ہے، مگر ار
کے خیال سے جا بجا حوالے چھوڑ دیے گئے ہیں،

حصہ دوم

ابن رشد کے آراء و نظریات

باب اول

ابن رشد اور علم فقہ

(۱) فقہ سے ابن رشد کا تعلق فقہ مالکیہ اور اوس کی اشاعت اندلس میں -
 اوس کے اسباب، تلامذہ امام مالک اور اوس کی کتابیں، قرطبہ اور اوس کے مالکی فقہاء، ابن رشد، ابن شکر
 اور مذہب مالکیہ میں اوس کا درجہ، ابن رشد اکبر کے اساتذہ فقہ، ابن رشد اکبر کی کتابیں اور اجتہادات،
 ابن رشد کی تعلیم فقہ، اور اوس کے اساتذہ - حافظ ابو القاسم بن یحیٰ، ابو عبد اللہ المازنی
 دیگر اساتذہ،

(۲) ابن رشد کی تصنیفات فقہ پر نقد و تبصرہ - ابن رشد کی کتب فقہ،
 برائے الحمد - ترتیب میں برائے الحمد کا دوسری کتب فقہ سے مقابلہ، کتاب کی غرض، جمع اصول
 واقوال، فقہ میں ابن رشد کی دست نظر اور متانت استدلال، اسکے بعض نمونے، ابن رشد کی

بے نصیبی اور اوس کی مثالیں، دیگر کتب فقہ پر ہدایۃ المجدد کی ترجیح کے وجہ، ابن رشد کا

رتبہ اجتہاد،

(۱)

فقہ سے ابن رشد کا خاندانی تعلق

عہد صحابہ میں جب مسلمان جزیرہ عرب کے چاروں طرف پھیل گئے تو شہسواران عرب اور کشو کشانیان اسلام کے ساتھ ساتھ مجتہدین امت اور فقہار و حامین شریعت کا گروہ بھی اُدھر اُدھر منتشر ہو گیا، بزم نبوی کے چشمہ چراغ جدر جاتے ظلمت جہل کا فور ہوئی جاتی، متعلق شریعت کی گرہیں کھلتی جاتیں، اور نئی نئی علمی انجمنیں مختلف دیار و اطراف میں پیدا ہوتی جاتیں، چنانچہ ان ابراہائے کرم کی بدولت عراق میں بصرہ، کوفہ، اور ان کے بعد بغداد، شام میں دمشق، اور مصر میں فسطاط، مدینہ منورہ کی طرح مرکز علوم اور ہیبط علم بن گئے تھے، اور کوفہ میں امام ابو حنیفہ، مدینہ میں امام مالک، اور شام میں اوزاعی اور مصر میں امام شافعی سند درس کے شیوخ اور بزم فقہ کے صدرا الصدور گئے جاتے تھے،

اندلس پر ولید بن عبد الملک کے عہد خلافت میں فوج کشی ہوئی ہے، لیکن جب یہ اسلامی فوجیں اندلس میں جا کر بس گئیں تو اوس وقت دوسرے نو آباد کاروں کے انتقال مکانی کا بھی سلسلہ جاری ہو گیا، ان میں زیادہ تر شام کے لوگ تھے جو شامی فقہاء کی تقلید کرتے تھے، اس سلسلہ کے آخری بزرگ امام اوزاعی ہوئے ہیں، چنانچہ آخرین ان شامیوں کے ذریعہ سے امام اوزاعی کا مذہب اندلس میں رائج ہو گیا،

لیکن اموی خلافت کے ابتدائی دور میں جب حج بیت اللہ زیارت مدینہ اور تحصیل علم کی غرض سے اندلس کے باشندے حجاز کی جانب رخ کرنے لگے اور یہاں کے بیوت علم سے اون کو واقفیت ہوئی تو امام اوزاعی کا زور گھٹنے لگا، امام مالک اس وقت مدینہ میں اور نگ نشین بزم فقہ تھے، لوگ حجاز آکر اون کی صحبت سے فیضیاب ہوتے اور اون سے علم حاصل کرتے، اندلس سے حجاز کی راہ میں اون وقت تک کسی دوسرے مرکز علم کا وجود نہ تھا، مصر و قیروان وغیرہ کی بعد میں شہرت ہوئی ہو، اور عراق اس باب بہت دور تھا، لہذا امام مالک کے فیوض صحبت دلوں میں زیادہ جاگزین ہوتے تھے، اس کے علاوہ عراق و شام میں تہذیب و تمدن کی نفاست بھی کچھ پیدا ہو چکی تھی اور اندلس اب تک عرب کا سادہ چٹیل بیابان تھا، اس بنا پر باشندگان اندلس کی کھری اور درشت طبیعتوں کو فقہ مالکی سے قدرتا لگاؤ تھا، چنانچہ زیاد بن عبدالرحمن، قرعوس، غازی بن قیس، اور یحییٰ مضموی، جب حجاز سے تحصیل علم کر کے وطن آئے تو اون کی بڑی قدر و منزلت ہوئی، یہ خاص امام مالک کے شاگرد تھے، غازی بن قیس نے نوٹا امام مالک سے پہلے پہل اندلس کو روشناس کیا، اور غازی سے زیاد نے اس کتاب کی سماعت کی، غازی نے مشرق میں ابن جریج، اوزاعی، اور امام مالک سے فقہ و حدیث حاصل کی تھی، یہ پہلے شخص ہیں جنہوں نے اوزاعی کے مذہب کو چھوڑ کر امام مالک کا مذہب اختیار کیا،

اتفاق یہ کہ اس عرصہ میں جو لوگ اندلس سے علم حاصل کرنے کے لیے حجاز آئے تھے اون میں سے کسی سے امام مالک نے اندلس کے خلفاء کے کچھ حالات دریافت کیے، مشرق میں اس وقت عباسیوں کی حکومت تھی جو رعایا پر زبردستیاں کرتے تھے، خاھکر ابو جعفر منصور نے علوی خاندانوں پر حال ہی میں جو جو روستم کیا تھا وہ مدینہ کے کچھ کچھ زبان پر تھا، اوس کے مقابلہ میں اندلس کے خلفاء کی مدح و ثنا جو امام مالک کے گوش گذار ہوئی تو آپ نے امیر اندلس کے حق میں دعائے خیر کے لیے دونوں ہاتھ اٹھا دیئے،

اس کی خبر امیر اندلس حکم بن ہشام کو بھی پہنچی امام مالک کے علم و فضل کا وہ پہلے ہی گرویدہ ہو چکا تھا، اب امام کی دعائے خیر کی خبر نے اس کے دل میں گھر کر لیا، چنانچہ اس نے خود اسی وقت سے امام اوزاعی کا مذہب ترک کر کے امام مالک کا مذہب اختیار کیا، یحییٰ معمودی اور عبد الملک بن حبیب کو جو امام اور امام کے شاگرد ابن القاسم اور زیاد بن عبد الرحمن کے شاگرد تھے اپنے دربار میں فقہاء کی خدمت سپرد کی، اور بزرگ شیعہ مالکی فقہ کو اندلس میں رائج کرنے لگا، یہاں تک کہ رفتہ رفتہ مالکیہ کے سوا ائمہ مجتہدین کے اور مذاہب اندلس میں کبیر مفقود ہو گئے، حکم بن مستنصر نے جو اس سلسلہ کا بہت علم و دست باوشاہ گذرا، فقہ ابو ابراہیم کو ایک خط لکھا تھا جس میں لکھا تھا کہ فقہ مالکی کی ناپسندیدگی غلات و گمرہ کی علامت ہے، میں نے فقہا کی بہت سی کتابیں مطالعہ کیں، اور فقہاء کے تذکرے بہت دیکھے، لیکن امام مالک کے مذہب کے سوا کسی مذہب کو بدعات سے پاک نہ پایا اور مذہب میں جمعی، رافضی، شیعہ، اور بدعتی، ہر طرح کے لوگ پائے جاتے ہیں، لیکن امام مالک کے کسی پیرو کے متعلق کبھی یہ نہیں سنا گیا کہ وہ ان بدعتوں کو نہ مانا یا اون پر عمل کرتا ہے، اس بنا پر میرا یہ خیال ہے کہ امام مالک کا مسلک صحابہ کے مسلک سے زیادہ قریب ہے،

غرض حکم بن ہشام کے طرز عمل کی بدولت فقہ مالکی کو اندلس میں کافی استحکام حاصل ہو گیا، اندلس کے علاوہ مصر، دیونیس اور مراکش میں بھی اس سے پہلے یہ مذہب جو پکڑ چکا تھا اور امام کے شاگرد عراق و مصر و افریقہ میں پھیل چکے تھے، چنانچہ عراق میں قاضی اسماعیل، ابن خویزندا، ابن اللبان، قاضی بکر ابهری، ابو الحسین بن القصار، اور قاضی عبد الوہاب، مصر میں ابن القاسم، انشب، ابن عبد الحکم حارث بن مسکین اور اندلس میں زیاد بن عبد الرحمن، اور یحییٰ معمودی امام مالک کے مذہب کے درس و اشاعت میں مشغول تھے، ان میں سے اکثر امام صاحب کے خود تربیت یافتہ یا اون کے شاگردوں کے شاگرد تھے، لیکن امام کے شاگردوں میں سب سے زیادہ شہرت مہر کے ابن القاسم کی تھی، اس بنا پر اندلس

عبد الملک بن عیوب نے اون سے جا کر تحصیل کی اور اندس اگر مالکی مذہب میں ایک کتاب دامنہ نام تصنیف کی جسکی بنا ابن القاسم کے روایات پر تھی، اس کے بعد عبد الملک کے ایک شاگرد عنبی نے عقیقہ نام ایک دوسری کتاب لکھی انھیں دو کتابوں پر اندس میں روایات امام مالک کا سنگ بنیاد رکھا گیا، اور ایک عرصہ تک یہ کتابیں مہول بہ رہیں، مہر و افریقہ میں سخنوں نے بھی جو ابن القاسم اور شہب کے تلامذہ میں سے تھے مدونہ میں امام مالک کی تمام روایتیں جمع کر دی تھیں، پس اس طرح خود امام مالک کی کتاب موطا کو ملا کر فقہ مالکی میں تین اور مستبر کتابیں تصنیف ہو گئیں، جن پر بعد کو فقہ مالکیہ کا سنگ بنیاد رکھا گیا، دامنہ اور عقیقہ اندس میں اور مدونہ سخنوں افریقہ و مصر میں زیادہ مستبر خیال کی جاتی تھیں، چنانچہ اس جزا فیائی تقسیم کی بنا پر مصر و افریقہ اور اندس کے علماء نے اپنے اپنے ملک کی مستند کتابوں کو لیکر اون پر شرح اور حاشیے لکھنا شروع کیے، اور چونکہ ان کتابوں کی بنا ان نقیبی روایتوں پر تھی جو ابن القاسم کو ابن مالک سے پہنچی تھیں جن میں گو جابجا ابن القاسم نے امام مالک سے اختلاف بھی کیا تھا تاہم امام مالک کے اصول حجت من لوطیوں اس لحاظ سے ہیں عام طور پر عقیدوں اور مفتیوں کو یہ حکم دیدیا گیا کہ وہ اپنے فیصلوں میں ابن القاسم کی روایات سے ذرہ برابر تجاوز نہ کریں اور اگر کوئی فیصلہ اس کے خلاف صادر ہوتا تو وہ قابل نفاذ نہیں خیال کیا جاتا ہو،

سلط ابن القاسم اور شہب وغیرہ اصحاب امام مالک سے ہیں، اسی طرح جس طرح امام ابو یوسف اور امام محمد اصحاب امام ابو حنیفہ سے ہیں، ان ائمہ مجتہدین کے اصحاب مجتہد فی المذہب شمار کیے جاتے ہیں، یعنی یہ کہ اون کو اجتہاد کا رتبہ تو حاصل لیکن اپنے مجتہد کے اصول کو تسلیم کر کے فروع میں یہ لوگ اجتہاد کرتے ہیں، تاہم اکثر اپنے امام کی رائے کو اپنی رائے پر مقدم سمجھتے ہیں، اور زیادہ تر اپنے امام کے اجتہادات کے نشر و اشاعت میں سرگرم رہتے ہیں، کبھی کبھی یہ لوگ اپنے امام سے مخالفت بھی کرتے ہیں جیسا کہ امام ابو یوسف اور امام محمد کو امام ابو حنیفہ سے اختلاف جو لیکن خیال یہ ہو کہ یہ اختلاف بھی تعلیدی ہوتا ہے، یعنی امام سے جو روایتیں کسی مسئلہ میں مروی ہیں اون میں سے بعض کو بعض پر ترجیح دیکر غیر مشہور روایت اختیار کر لیتے ہیں، (بقیہ حاشیہ صفحہ آئندہ پر)

غرض ابن القاسم کی روایتیں مدونہ واضحہ اور عقیدہ کے ذریعہ مصر و افریقیہ اور اندلس تک شائع ہو گئی تھیں۔
 افریقیہ میں مصر کے بعد فقہ مالکی کا دوسرا مرکز قیروان تھا، لیکن قیروان سے زیادہ قرطبہ کو مرجعیت حاصل تھی جو
 دولت اموی کی بدولت موطا حمال اور مروءہ سلم بن گیا تھا، قرطبہ کی مرجعیت کو مختصر طور پر یوں سمجھنا چاہیے،
 کہ وہ اندلس میں دوسرا مدینہ تھا یعنی امام مالک کے اصول کے مطابق اہل مدینہ کا اجماع یا فتویٰ بجائے خود ایک
 حجت شرعی ہے۔ اس اصول کو یہاں تک وسعت دی گئی کہ بعد کو علماء قرطبہ کے فتویٰ کو بھی فقہ مالکی میں اہل مدینہ کے
 فتویٰ کی طرح حجت شرعی کا رتبہ حاصل ہو گیا، اور اہل قرطبہ کا تعامل بھی ترجیح و تقویت اقوال میں فیصلہ کن خیال
 کیا جانے لگا۔

قرطبہ کے علماء کا سلسلہ روایت عبد الملک بن حبیب تک منتہی ہوتا تھا، جو ابن القاسم کے شاگرد اور
 وائیمہ کے مصنف تھے، اس بنا پر مدونہ کو اندلس میں زیادہ قبول عام حاصل نہ تھا، لیکن چونکہ دونوں کا سرخسہ ایک ہی تھا
 اسلئے اکثر فقہائے قرطبہ وائیمہ اور مدونہ دونوں کی تدریس و اشاعت میں اہتمام فرماتے تھے، ابن رشد کا دادا محمد
 ابن رشد چونکہ بیک واسطہ حافظ بن القطار مشہور محدث قرطبہ کے سلسلہ تلمذ میں داخل تھا جو مدونہ کو تمام کتابوں پر
 ترجیح دیتے اور اندلس میں اس کے سب سے بڑے حافظ و ناشر خیال کیے جاتے تھے، اسلئے اکثر فقہائے قرطبہ کی طرح محمد بن رشد

راشعہ حاشیہ ملاحظہ فرمائیے، یہی وجہ ہے کہ ابن القاسم نے امام مالک سے جہد اختلاف کیا ہے، لیکن ہر دو واسطے اذکار شامیہ میں ہے،
 ملے عام طور پر مباحث اجماع میں امام مالک کی جانب سے سلسلہ منسوب کیا ہے کہ اہل مدینہ کا اجماع حجت ہے حالانکہ یہ ظاہر ہے کہ اہل مدینہ کے اجماع
 کے ساتھ حجیت کی تخصیص یہودی بات ہے کہ یہاں پر امام مالک کے نقل مذہب میں علماء سے مسامحت ہوئی ہے، امام مالک کے مذہب کے
 مطابق اس مسئلہ کو اجماع سے کوئی تعلق نہیں، بلکہ یہ چار متفق علیہ مدارک احکام کے علاوہ باخو ان مدارک ہے، یعنی چونکہ اہل مدینہ
 رسول افتر معلوم کے وقت سے ایک خاص تعامل اور رسم و رواج کے پابند ہو گئے تھے، اس لئے دوسروں کی یہ نسبت ادن کا
 رواج اذنی یا شرعیہ ہو گا، یہ گویا ایک عظیمہ اصل ہے جس کی بنا پر اہل مدینہ کے رواج اور شاہد سے احکام کا فیصلہ کیا جاتا ہے، اس اصل
 کے قائل صرف امام مالک ہیں، اسلئے اس کو بھی استصحاب، مذہب صحابی، اور دیگر مختلف ذیہ اصول کی طرح سمجھنا چاہیے،

نے بھی مدونہ کی تہذیب و تدوین اور بخشی میں کمال قابلیت صرف کی تھی،

محمد بن رشد اپنے عہد کا بگڑا روزگار فقہ تھا اور سارے اندلس کا مفتی اعظم شمار کیا جاتا تھا، اپنے وقت کے اجلہ علماء سے حدیث و فقہ حاصل کی تھی، فقہ میں حافظ ابو جعفر محمد بن رزق کا شاگرد تھا، ابن رزق اپنے عہد کے مشہور حافظ تھے اور حدیث و افق کے ساتھ فقہ میں بھی عبور حاصل تھا، چنانچہ دور دور کے لوگ اہل ان کے پاس تحصیل حدیث کی غرض سے سفر کر کے آتے تھے، پچاس برس کے سن میں ۳۳۵ھ میں انتقال کیا،

محمد بن رشد نے جو تصنیفات چھوڑی ہیں ان سے پتہ چلتا ہے کہ انہ مذہب کے اقوال و روایات کی تہذیب و تدوین کا جو مشغلہ باقی رہ گیا تھا اس میں وہ دیگر علماء فسطح سے ممتاز درجہ رکھتا تھا، وہ نہ صرف مذہب مالکیہ کی روایات بلکہ صحابہ، تابعین، اور تبع تابعین سب کے روایات کا حافظ اور اذکار تھا، اس کی دو کتابیں البیان و التخصیص اور کتاب المقدمات المہدات لادائل المدونۃ و التخلیص بہت مشہور ہیں، ان کے علاوہ بھیجی بن اسحق بن یحییٰ صمودی نے فقہ مالکی میں جو طول و طویل فتاویٰ مرتب کیے ہیں ان کے کچھ مختصر ہیں اور طحاوی نے فقہ حنفی کی محدثانہ تہذیب و تدوین جو شکل الانار اور معانی الآثار وغیرہ میں کی ہے اس کی شرح و تہذیب بھی ابن رشد نے کی ہے، لیکن ان تمام تصنیفات میں زیادہ قیمتی اس کی کتاب البیان و التخصیص ہے جس میں صحابہ، تابعین، اور تبع تابعین کے فقہی اختلافات ذکر کیے ہیں، اور خود محاکمہ کیا ہے، اس کتاب میں فقہ مالکی کے اصحاب تخریج کی صحت و غلطی کا بار محمد بن کی صف میں داخل ہو جاتا ہے، اور حقیقت میں اجتماع کی شان بھی یہ ہے کہ آیات احکام اور احادیث احکام کی اصولی اور محدثانہ واقفیت کے ساتھ صحابہ، تابعین، اور تبع تابعین کے اقوال و ادلہ پر عبور کامل ہو اور ان پر محمدانہ نقد و تبصرہ کر سکتا ہو،

یہ عجیب بات ہے کہ فقہاء اور ناقدین حدیث کی جو جماعت اندلس کی سرزمین سے پیدا ہوئی اس کی نظیریں دوسرے اسلامی ممالک میں کمیاں نظر آتی ہیں، حافظ ابن عبد البر، سہیل، خطابی، جمہدی، ابن حزم، ابن قسطلانی

ابن القطان، حافظ ابوالعاسم بن شکول، ایسے کبار محدثین ہیں کہ ان کے فیصلے تاخرین کے لیے سرمایہ تحقیقات ہیں پھر اس کے علاوہ ابن حزم نے کتاب المحلی میں اور حافظ ابن عبد البر نے کتاب الاستذکار میں اجتہاد و تفتہ کی جو مثالیں پیش کی ہیں ان کی نظیر شکل سے دستیاب ہوتی ہے، حافظ ابن عبد البر بھی محدثین رشد کے اساتذہ میں ہیں، اور اس بنا پر یہ خیال کچھ بجا نہیں کہ محدثین رشد کے شیوخ حدیث و فقہ کے کمالات کا پر تو خود ابن رشد پر بھی بڑا تھا، اور غالباً اسی وجہ سے وہ اپنے عہد میں کلم الثبوت فقہ و محدث شمار کیا جاتا تھا، ابن عسیر ابن رشد کی کتاب البیان و التخصیل کے متعلق لکھتا ہے کہ کتاب معظم معتمد عند المالکینۃ اور اگر اس کی تصدیق تلاش کرنا ہو تو خود یہ کتاب تو ناپید ہے ابن الحاج کی کتاب المدخل میں اس کے اقتباسات کا مطالعہ کرنا چاہیے، ابن الحاج کی کتاب المدخل غیر محرکتاب نہیں ہے حافظ ابن حجر کی سند اعتبار اس کے لیے کافی ہے، محدثین رشد کے اجتہادات کی صورت ایک مثال پیش کرتا ہوں جو اس کے پوتے ابن رشد کی کتاب سے ماخوذ ہے، قصاص کے بارے میں ائمہ میں یہ اختلاف ہے کہ قاتل اگر دیت دینے پر رضامند نہ ہو تو اس صورت میں دلی دم کو قصاص اور اخذ دیت دونوں کا اختیار ہوگا، یا صرف قصاص واجب ہوگا، امام مالک سے ایک روایت یہ ہے کہ دلی دم منقطع قصاص لے سکتا ہے، اس کو اخذ دیت کا اختیار نہیں، اور یہی مذہب امام ابو حنیفہ، ثوری، اور اوزاعی کا بھی ہے، لیکن دوسری روایت امام مالک سے یہ ہے کہ ہر صورت میں یعنی خواہ قاتل دیت دینے پر رضامند ہو یا نہ ہو دلی دم کو قصاص اور اخذ دیت دونوں کا اختیار ہو اور یہ مذہب امام شافعی، ابو ثور اور داؤد ظاہری کا ہے، مگر پہلی روایت فقہ مالکی میں منقطع ہوا مشہور ہے، محدثین رشد کے زمانہ میں قرطبہ میں یہ واقعہ پیش آیا کہ مقتول کے بعض ورثا باغی اور شرعاً دعویٰ قصاص کی اہلیت رکھتے تھے اور بعض نابالغ و غیر مختار تھے، یہ سلسلہ جب عدالت میں پیش ہوا تو تقریباً تمام علمائے روایت مشہور پر اس بنا پر فتویٰ دیا کہ بعض اولیاء حکم چمکے باغی ہیں اور ان کو اخذ دیت کا بلا رضامندی قاتل اختیار نہیں کیلئے قصاص میں تاخیر ہے سو دہی، لیکن محدثین رشد تنہا اس اتفاق عام کا مخالفت تھا، اور اس کی رائے یہ تھی کہ امام مالک کی دوسری روایت چمکے رفتی بالمصلۃ اور اونی بالشریۃ ہو اس لیے اس کا اختیار کرنا چاہیے کہ نابالغ

اولیادوم قصاص لینے کے قابل ہو جائیں، لیکن جو کہ اون کی رائے قصاص لینے کی نہو اور چونکہ اس دوسری روایت کی بنا پر اولیادوم کو اخذ دیت کا بھی حق حاصل ہے، اس لیے کوئی وجہ نہیں کہ تابانے اولیائے دم کے حق کو سخت کر کے خون ناحق سے ہاتھ نہ لگیں کیے جائیں، میرے جو سطر شخصی ہجندہ پر مبنی تھی، گو صحت و شریعت و دونوں لحاظ سے قابل قبول تھی، لیکن تمام علماء بگڑ گئے، یہاں تک کہ محمد بن رشد کو اس مسئلہ پر خاص رسالہ تصنیف کر کے اپنی رائے ثابت کرنا پڑی۔ غرض ابن رشد جس خاندان میں پیدا ہوا گو فضیلت علمی کے لحاظ سے وہ قدیم العہد تھا، لیکن محض اس کے دادا محمد بن رشد کی بدولت اس کو مرجعیت حاصل ہو گئی تھی جو محمد بن رشد کی وفات کے بعد بھی مدتوں باقی رہی، شارحین مدونہ میں محمد بن رشد کے علاوہ غمی، ابن بشر، اور ابن یونس بہت مشہور ہیں، لیکن تحقیق و استناد کے لحاظ سے محمد بن رشد کا رتبہ مالکون میں سب سے بڑھا ہوا ہے، یہاں تک کہ امام ابن عرفہ کا قول ہے کہ کسی مسئلہ میں ابن رشد، غمی، اور دیگر شارحین مدونہ کی تصریحات اگر مقابلہ موجود ہوں تو ابن رشد کے فیصلہ کو ترجیح دیکھا جائیگا، اگرچہ متاخرین مالکیہ میں سے غلیل نے مختصر میں اس کا التزام نہیں کیا ہے، تاہم امام ابن عرفہ کی تصریح بجائے خود ایک منفعہ امتیاز ہے۔

لیکن اگر ابن رشد کے خاندان کی اس امامت و مرجعیت، عامہ سے اس بنا پر قطع نظر کی جائے کہ اس کی دلاوت اپنے دادا کی وفات کے بعد ہوئی تب بھی اس کے فقہانہ کمالات کے جانچنے کے لیے خود اس کی کتابیں نیز اس کے اساتذہ و شیوخ حدیث کی ایک مکمل فہرست موجود ہے جن میں سے ہر ایک شخص اپنے عصر میں نفقہ و حدیث دانی کا اعلیٰ امتیاز حیاں کیا جاتا تھا، ابن رشد کی تعلیم و تربیت کے بیان میں معلوم ہو چکا ہے کہ فقہ کی ابتدائی تعلیم اس نے اپنے باپ سے پائی جو خود بھی مجتہد عصر تھا، اس کے بعد حافظ ابوالقاسم بن بشکوال، ابوبکر بن سحون، ابن مسرہ، اور ابو عبد اللہ مازری وغیرہ، اجلہ محدثین سے فقہ و حدیث کی تکمیل کی۔

حافظ ابن بشکوال مشہور محدث، ناقد احادیث، اور مؤرخ ہیں، ابن الغرضی کی تاریخ انیس کا جو تہذیب و فہرست

کتاب الصلحہ کے نام سے لکھا ہے وہ بہت مشہور ہے اور یورپ میں چھپ گیا ہے، نقد اخبار اور واقعات رجال میں ادھکا کوئی ہمسرہ تھا، محمد بن عتاب، تاضی مینٹ، اور فقیہ ابو بکر بن عربی سے فقہ و حدیث حاصل کی تھی، احادیث و رجال کے نقد میں ان کا فیصلہ بطور محبت تسلیم کیا جاتا تھا، کچھ دنوں اپنے استاد ابو بکر بن عربی کی نیابت میں ایشیہ کی قضا کی خدمت بھی انجام دی ہے، ۳۳۵ھ میں وفات پائی اور امام بخاریؒ کے مقبرہ میں دفن ہوئے،

ابن رشد کے دوسرے شیخ حدیث ابو مردان عبد الملک بن سرہ تھے یہ اور ابن بشکوال و دون ابن شد کے دادا کے شاگرد و رشید تھے، ابو مردان بھی حدیث و فقہ کے ساتھ فن رجال میں ماہر تسلیم کیے جاتے تھے ۳۵۵ھ میں وفات پائی،

ابن رشد کے شیوخ میں سب سے زیادہ مشہور امام ابو عبد اللہ داؤدی ہیں، یہ اصل یمن سہلی کے باشندے تھے، طب و حساب میں بھی مہارت رکھتے تھے، نقد حدیث اور تحقیق فقہ میں اجتہاد کا رتبہ حاصل تھا، اولن کی شرح صحیح مسلم بہت مشہور کتاب ہے، جس پر متاخرین محدثین مثلاً ابن حجر وغیرہ نے اپنی تحقیقات کا سنگ بنیاد رکھا ہے، اور تاضی عیاض نے کتاب الکمال اسی کی سند پر تصنیف کی ہے، ۳۳۵ھ میں سنہ میں وفات پائی،

غرض ابن رشد نے حدیث و فقہ کی تعلیم جن اساتذہ فن سے حاصل کی تھی محض اولن کا رتبہ اجتہاد ہی اس امر کا کافی شہادت ہے کہ ابن رشد کا کمال فقہی اپنے معصرون سے بہت زیادہ ممتاز حیثیت رکھتا تھا، دنیا سمجھتی ہے کہ ابن رشد محض ارسطو کا مقلد تھا، لیکن اس کا سوا رخ نگار ابن البار یہ کہتا ہے کہ فلسفہ وغیرہ کو نظر انداز کر کے کم از کم فقہ میں تو کوئی اس کا نظیر نہ تھا، ابن رشد کی فقہ دانی کے متعلق ابن البار کا یہ من ظن کیا قطعاً صحیح ہے، اس کا فیصلہ کرنے کے لیے صفحات ذیل ملاحظہ ہوں،

ابن رشد کی تصنیفات فقہ پر نقد و تبصرہ

فقہ و اصول میں ابن رشد کی آٹھ کتابیں ہیں جن کے نام اوپر گزر چکے ہیں ان میں صرف ہدایۃ المجتہد بہت مشہور ہے اور حبيب بھی گئی ہے باقی اور کتابیں چھوٹی چھوٹی اور ناممکن ہیں، ہدایۃ المجتہد میں ایک جگہ پر ابن رشد نے وعدہ کیا ہے کہ مدونہ ابن القاسم کے طرز پر فروع مالکیہ میں ایک کتاب لکھوں گا، معلوم نہیں یہ کتاب لکھی یا نہیں، اور اس کا نام کیا ہے، تصنیفات ابن رشد کی فہرست میں اس نام کی کوئی کتاب نظر نہیں آتی،

بہر حال ہدایۃ المجتہد ہمارے سامنے ہے اگر فقہ میں ابن رشد کی اور کتابیں نہ تو ہیں تب بھی محض یہ اکیلی کتاب ابن رشد کے کمال تفقہ اور رتبہ اجتہاد کے ظاہر کرنے کے لیے کافی تھی، ہدایۃ المجتہد دیگر کتب فقہ سے بعض حیثیتوں میں نہایت ممتاز ہے جو تفصیل وار حسب ذیل ہیں،

(۱) اس کی ترتیب دیگر کتب فقہ سے مختلف اور نئے انداز کی ہے، کتاب الجہاد کو ابواب معاملات و ایمان پر مقدم کیا ہے کیونکہ اصول اسلامی کی رو سے نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ کے بعد جہاد کا رتبہ ہے، کتاب الاشرار اور کتاب النہایا کو بھی معاملات کی جلد سے الگ کر لیا ہے، کیونکہ اسلام میں ان چیزوں کی حیثیت محض تعبدی ہے، بحیثیت مجموعی کتاب کی ترتیب اور طرز تحریر کے متعلق یہ دعویٰ کیا جاسکتا ہے کہ دیگر کتب فقہ سے اس کو کوئی نسبت نہیں،

(۲) اس کتاب کی بڑی صفت یہ ہے کہ دیگر کتب فقہ کے خلاف اس کی غرض اجتہاد کی استعداد پیدا کرتا ہے، ائمہ اربعہ اور ان کے اصحاب کے بعد تقلید کے عام رواج کی بدولت فقہاء کے صرف تین چار معمولی وظائف عمل باقی رہ گئے تھے، یعنی امام سے جو اصولی مسائل مروی ہیں ان کو پیش نظر رکھ کر ابواب فقہ کے فروع کو

ترتیب دینا امام کی مختلف روایتوں کو مختلف ذرائع سے فراہم کر کے اور ان میں آپس میں ترجیح دینا امام کی مختلف روایتوں کی صحت و غلطی دریافت کرنا یا قائل و نظائر مکملہ وغیر مکملہ کو ابواب فقہ کے مطابق ترتیب دینا یا فروغ مذہب کی طول طویل کتابوں کی مختصر شرحیں اور حاشیے لکھنا، ان وظائف عمل کے علاوہ خفیفہ و ثقیفہ کی فروغ و ترویج منازعات کی بدولت ایک خاص فن جدل و خلاف کے نام سے ایجاد ہو گیا تھا، جس میں ہر فریق اپنے امام کے آراء و مذہب کی تعصب کے ساتھ تائید و حمایت کرتا تھا اور اس سلسلہ میں طب و یاس تو می و ضعیف ہر طرح کے دلائل فراہم کیے جاتے تھے اس سے بحث نہیں ہوتی تھی کہ واقعہ میں کون مذہب حق ہے ان کتابوں سے استدلال فقہی تو ضرور پیدا ہوتی تھی، لیکن اس کا دائرہ محدود ہوتا تھا، ایسے صرف تخریج و ترجیح اقوال اور استنباط فروغ کا حکم پیدا ہوتا تھا اور ہر فریق یہ سمجھنے لگتا تھا کہ حق اسی کے ساتھ ہے، ملکہ اجتہاد کا یہ فقدان مسلمانوں کے لیے ہر حیثیت سے مضر ثابت ہوا لیکن اس کا احساس بھی مسلمانوں میں کم لوگوں کو ہوا بخلاف ان کے ابن شد بھی تھا جس نے بدایۃ المجتہد اسی غرض کے حاصل کرنے کے لیے لکھی چنانچہ لکھتا ہے:-

ونحن نروم انشاء اللہ بعد فرغنا من هذا
الكتاب ان نضع في مذهب مالک کتاباً جامعاً
لاصول مذهبہ ومسائل الشہود التي تجرى
في مذهبہ جری الاصول للفقہ علیہا وهذا
هو الذي عملہ بدایۃ المجتہد في المدة التي تبين ان في
قوة هذا الكتاب ان يبلغ به الانسان رتبة الاجتهاد
ان تقدم فصول من الفقہ والغریبة وعلم من اصول
الفقہ ما يكتفيه في ذلك رأينا ان اخص لا سماع...
ہم انشاء اللہ اس کتاب سے فراغت پانے کے بعد مذہب
امام مالک کے اصول و فروغ میں ایک جامع کتاب لکھیں
گے جیسی ابن القاسم نے مدونہ لکھی جو باقی اس کتاب کی غرض
تو یہ ہے کہ اگر انسان فقہ اور اصول فقہ سے بعد ضرورت
واقع ہو تو اس کتاب کے ذریعہ سے اجتہاد کی قوت
اس میں پیدا ہو جائے اور اسی سبب سے ہم نے
اس کتاب کا نام بدایۃ المجتہد رکھا کہ اجتہاد کی استعداد
اس سے پیدا ہوتی ہے۔

(۳) لیکن اس غرض کے حاصل کرنے کے لئے ابن رشد نے جن باتوں کا التزام کیا ہے اس کے خود کتاب میں امتیازی شان پیدا ہو گئی ہے، عام طور پر کتب فقہ میں ذریعہ سائل جمع کیے جاتے تھے جسے اصول کے سمجھنے میں بہت کم مدد ملتی تھی، باب اجتہاد وسدود تھا اور ذریعہ تک میں جزئیات کی پابندی لازمی خیال کی جاتی تھی ابن رشد نے اس کتاب میں یہ تقلد از طرز ترک کر دیا تاکہ اصول سے متنبہ و ذریعہ کا لکھ پیدا ہو، اور اصول میں صرف ان کو لکھ دیا جن کی صراحت شرع میں خود ہو اور یا اللہ نے ان میں اختلاف کیا ہے چنانچہ لکھتا ہے:-

قصد تافی هذا الكتاب انما هو ان تثبت المسائل في
المنطق بها في الشرع المتفق عليها واختلف
فيها فان معرفة هذه من الصنفين من المسائل
هي التي تجرى المجتهد من جري الاصول في المسائل
عنها وفي النوازل ويشعر ان يكون من قد
دب في هذه المسائل وفهم اصول الاشياء التي اذ
اس کتاب میں ہمارا قصد یہ ہے کہ شرع کے تحقق علیہ اور
تفہم علیہ مسائل بیان کریں کہ جو حکم بھی درج ہو اس میں سکوت عنہ
حوادث و نوازل میں بطور اصول موضوعہ کام آئے ہیں اور
اگر ان مسائل کی واقفیت کے ساتھ فقہاء کے اختلافات کے
علل و اسباب بھی ذہن میں ہوں تو انسان ہر جدید حادثہ
کے بابت شرعی فتویٰ دینے کے قابل ہو سکتا ہے

(۴) غلو تقلید میں لوگ یہ بھول گئے تھے کہ ہمارے امام کے آراء و نظریات کا مستند شرعی کیا ہے مسلمانوں کو خدا نے یہ حکم دیا ہے کہ خدا اور رسول کے سوا وہ کسی کی بات بلا دلیل نہ مانیں خود اللہ نے ہی اپنے پیروں کو یہ تعلیم دی تھی کہ کتاب و سنت کے مقابلہ میں ہماری رائیں ناقابل تسلیم خیال کی جائیں لیکن غلو تقلید میں مسلمان ان تعلیمات کو بھول گئے اور بلا دلیل و حجت اپنے اپنے الہ کے اقوال کتابوں میں نقل کرنے لگے ابن رشد نے اس کتاب میں اجتہاد کی استعداد پیدا کرنے کے لئے یہ انتہا سم کیا کہ ہر اصولی مسئلہ کے متعلق پہلے اللہ کے اختلافات ذکر کیے، پھر ہر ایک کی الگ الگ دلیل نقل کیں آخر میں خود محاکمہ کیا، ابن رشد کی دست نظر کا یہ حال ہے

کہ معروف و غیر معروف ہر طرح کے ائمہ کے مذاہب اس کتاب میں موجود ہیں، اصحاب امام مالک میں ابن القاسم
اشہب، سحنون، ابن المائتھون، قاضی عبدالوہاب، اصحاب ابی حنیفہ، اصحاب شافعی، ابن جریر کج
شعبی، عطاء بن دینار، ابو ثور، امام ثوری، سفیان بن عیینہ، اوزاعی، امام احمد بن حنبل، امام داؤد و طبرانی
نقیہ ابو الیث، ابن ابی لیلیٰ، ابن جریر طبری، غرض تابعی اور غیر تابعی ہر قسم کے ائمہ و فقہاء کے اقوال قدم
قدم پر ملتے ہیں صرف اقوال ہی نہیں بلکہ ہر ایک کی دلیلین بھی صحت صحت مذکور ہیں اور اگر کسی مسئلہ میں
صحابہ نے اختلاف کیا ہے تو اختلافات مع وجہ اختلاف مذکور ہے، اس سلسلہ میں نادر و نادر اقوال و روایات
کی بھی کمی نہیں ہے، چنانچہ عورت کی امانت کے متعلق اختلافات تحریر کرنے کے بعد لکھتے ہیں

و شد ابو ثور و الطبری فاجازا
امامتھا علی الاطلاق لہ

ابو ثور و الطبری جہور سے الگ ہیں اور اس بات کے قائل
ہیں کہ عورت علی الاطلاق امانت کر سکتی ہے یعنی عورتوں

اور مردوں دونوں کی،

استحقاق تفانت کے بیان میں عورت کی تفانت کے متعلق اختلافات تحریر کرنے کے بعد لکھتے ہیں،

قال الطبری یحیذان تکون المرأة حاکما
علی الاطلاق فی کل شیء لہ

عورت علی الاطلاق ہر شے میں حاکم ہو سکتی ہے یعنی یوانی
اور فوجداری کی کوئی تخصیص نہیں بلکہ وہ بیا و نادر بھی
ہو سکتی ہے

(۵) محاکمہ میں نہایت متانت و سنجیدگی سے دلائل قائل کیے ہیں، چنانچہ چند مثالیں نمونہ کے طور پر حسب
قریل ہیں :-

(۱) رجوع عن النہیہ کے مسئلہ میں اختلافات وادلہ ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں،

والجوع عن النہیہ لیس من صحاسن الاخلاق
رجوع عن النہیہ محاسن اخلاق میں نہیں ہے اور

والشائع انما البعث لیتیم محاسن الاخلاق^۱ شارع ایضاً بسوٹ کے گیتے تھے کہ محاسن خلاق کی تعلیم میں

(۲) فقہاء میں ایک مشہور اختلاف یہ ہے کہ بلا دلی کے نکاح جائز ہے یا نہیں، امام مالک اور امام شافعی دلی کی موجودگی کو شرط قرار دیتے ہیں، امام ابوحنیفہ اور امام زہری یہ کہتے ہیں کہ اگر عورت نے کفو میں نکاح کیا ہے تو بلا دلی جائز ہے، امام داؤد ظاہری باکرہ کے نکاح میں دلی کو شرط قرار دیتے ہیں اور شبہ کے لیے اس شرط کا انکار کرتے ہیں شاطین بعض آیات قرآنہ کے طرز خطاب اور حدیث حضرت عائشہ سے استدلال کرتے ہیں مگر بن حنفیہ بن عباس کی حدیث کو اپنے قول کی سند میں پیش کرتے ہیں اور ظاہری بھی اسی حدیث کے ظاہر الفاظ سے استدلال کرتے ہیں ابن رشد کہتا ہے کہ آیات قرآنہ کا طرز خطاب کسی فرقہ کی حجت نہیں ہو سکتا کیونکہ وہ محکم نہیں ہے محل ہو اور اس اجمال کی تفسیر کا بھی کوئی ثبوت نہیں اور نہ شارع نے اپنے طرز عمل سے اس کی تشریح کی لیکن حدیث ابن عباس کو منکرین نے جو اپنے استدلال میں پیش کیا ہے وہ بھی بجا نہیں بلکہ اس سے صاف صاف ظاہریہ کی تائید ہوتی ہے، پھر لکھتا ہے کہ حنفیہ نے حضرت عائشہ والی حدیث کی جس سے دلی کا اشتراط ظاہر ہوتا ہے تضعیف کی ہے وہ کہتے ہیں کہ یہ حدیث بواسطہ ابن جریج زہری سے مروی ہے لیکن جب خود ابن جریج نے زہری سے سوال کیا تو انھوں نے اس حدیث سے لاعلمی کا اظہار کیا، شاطین نے ابن عباس کی ایک دوسری حدیث سے بھی جس کے الفاظ یہ ہیں لا نکاح الا بانی وشاہدی عدل استدلال کیا ہے، لیکن اسکی مرفوعیت میں کلام ہے اب احادیث و آیات سے قطع نظر کر کے اگر اس مسئلہ پر خود غور کیا جائے تو پتہ چلتا ہے کہ سن رشد پر پہنچنے سے عورت کو تصرف مال کا حق شرعاً حاصل ہو جاتا ہے اور یہ نظیر شرعی یہ ثابت کرنے کے لیے بھی کافی ہے کہ عورت کو عقد نکاح کا حق بھی ملنا چاہیے، زیادہ سے زیادہ اولیا کو تو گرانہ اور فسخ کا حق دیا جاسکتا ہے کہ اگر غیر کفو میں عورت شادی کرے تو اولیا نکاح کو فسخ کر دین پر اگر شرعاً دلی کی موجودگی نکاح کے لیے شرط ہوتی تو شارع اس مسئلہ کو خود صاف کر دیتا یعنی وہ ساتھ ساتھ

اصناف اولیاء اور اہل کربا کے حدود اختیارات کی تشریح بھی کر دیتا حالانکہ ایسے اہم مسئلہ میں اس قسم کی کوئی روایت شائع سے قطعاً ثابت نہیں ہے۔

(۶) ابن رشد گوالی المذہب ہے لیکن حاکم میں بے تخصیصی کے ساتھ رائے ظاہر کرتا ہے، اپنے مذہب کی جہانمید و حمایت کا مقلدانہ جوش کہیں نظر نہیں آتا، چنانچہ اکثر جگہ حنفیہ کی مناسبت استدلال و قوت فقہاء کو تسلیم کیا ہے اس قسم کی چند مثالیں ذیل میں درج کی جاتی ہیں:

(۱) شرع میں لعان کا مسئلہ یہ کہ اگر مرد کو عورت پر یا عورت کو مرد پر بد چلنی کا شبہ ہو تو وہ ناشی کے رد پر مخصوص الفاظ سے جن کی تصریح آیات قرآنیہ میں ہے اپنی عینی شہادت پیش کرین بصورت ثبوت دونوں میں تعزیر کرادی جائے گی، اور بصورت عدم ثبوت حد قذف جاری ہوگی، یہاں تک تو ائمہ میں متفق علیہ ہے لیکن اگر عورت اپنی عینی شہادت پیش کرنے سے انکار کرے تو آیا عورت کو مجبور کیا جائے گا، یا اس پر حد جاری ہوگی، ائمہ متشدد یہ کہتے ہیں کہ اس پر حد نہ جاری ہوگی اور امام ابو حنیفہ کا مسلک یہ ہے کہ محض نکول کی بنا پر حد جاری نہیں ہو سکتی وہ جیل خانہ بھی جائے گی، ابن رشد کا فیصلہ یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ کا مسلک صحیح ہے کیونکہ محض نکول کی بنا پر فقہاء اہل زمانہ کو جب ناپسند کرتے ہیں تو حد نہ لکھیں اس پر جاری کی جاسکتی جو اس کے علاوہ شرع میں اس قسم کی حد کی کوئی نظیر بھی نہیں ہے، ابن رشد کہتا ہے کہ ابو حنیفہ جو نبی نے بھی جو شافی ہیں کتاب البرہان میں حنفیہ کی قوت فقہانہ کو تسلیم کیا ہے،

(۲) مشہور حدیث ربیعہ میں چھ بیگزین گٹائی گئی ہیں، اس کے متعلق ائمہ میں یہ اختلاف ہے کہ یہ حکم معلوم ہو یا غیر معلوم پھر اصحاب عدل میں بھی یہ اختلاف پیدا ہوا کہ حرمت ربوہ کی علت کیا ہے حنفیہ نے کس وزن کو علت قرار دیا ہے، ابن رشد کہتا ہے کہ اصول شرع سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے، وہ کہتا ہے کہ لین دین میں عموماً تساوی قیمت وزن کا لحاظ کیا جاتا ہے اور چونکہ مختلف الاوزان چیزوں میں

تساوی اور ادس کے فروعی کلمات اور اک نہیں ہوتا، اسلئے زر خام یا مسکوک اسکا معیار قرار دیا گیا
پس لین دین میں رنج و منفعت کے ساتھ عدل اوسی وقت برقرار رہ سکتا ہے جب تساوی وزن و کیل
کا لحاظ کیا جاوے اسلئے خود اصول عقلی بھی حنفیہ کی علت کی تائید میں ہیں۔

غرض کیا لحاظ اسلوب تحریر، کیا لحاظ ترتیب مضامین، کیا لحاظ جامع اقوال اللہ، اور کیا لحاظ
تفاوت استدلال و قوت فقہاء یہ عجیب بے مثل کتاب ہے اور ہر حیثیت سے، مگر کتب فقہ پر توفیق
رکھتی ہے، بے شبہ بسوٹا امام سرخسی، فتح القدیر، امام شعرانی کی فقہ جامع کی کتابیں بھی اسی طرز پر لکھی
گئی ہیں لیکن اختصار کے ساتھ جامعیت جیسی بدایۃ المجتہد میں ہو ویسی کسی کتاب میں نہیں، اس کتاب
کے متعلق ابن الابار نے حسب ذیل الفاظ میں حسن ظن ظاہر کیا ہے کہ فیہ اسباب الخلاف و علی وجہ
افاد و امتنع بہ ولا یعلم فی دقتہ انفع منہ ولا احسن سیاقا (اس میں فقہ کے اسباب اختلاف اور اس کے علاج جو بیان
قرین ہے کہ ہر کلمہ پر غور کیا جائے بہترین کتابیں ہیں) ابن سنیان الفاظ میں تعریف کی ہے کتاب جلیل معظم معتمد عند المالکین
(معد ہے اور مالکیین منند ہے) لیکن میرے خیال میں نہ صرف مالکیوں کے لئے بلکہ تمام علمائے اسلام کے لئے
یہ کتاب از حد مفید ہے، اور اس کا مطالعہ اجتہاد کی استعداد پیدا کرتا ہے،

ابن رشد نے اس کتاب میں فقہ کے متعلق جس واقفیت کا ثبوت دیا ہے اور محدثانہ اور اصولی
طرز پر جس طرح محاکمہ کیا ہے کیا اس کے بعد بھی ذرہ برابر اس میں شبہ باقی رہ جاتا ہے کہ ابن رشد فقہ
میں اپنے وقت کا مجتہد اعظم تھا، یورپ کے لئے تو صرف یہ ذریعہ معلومات کافی ہے کہ وہ ارسطو کا شارح تھا،
لیکن ہمارے نزدیک اس کا فائدہ امتیاز حلقہ فقہاء کی عدد نشینی اور اس کا رتبہ اجتہاد ہے،

اس موقع پر یہ لحاظ رکھنا چاہیے کہ ابن سید نے جس موقع پر اس کتاب کا نام لیا ہے، وہ اہل
اندلس کے مفاد و مناقب کا موقع ہے اور ایسے مواقع پر جن مصنفین یا کتابوں کے نام لئے جاتے ہیں،

ظاہر ہے کہ وہ کس پائے کے ہوتے ہونگے، شیعہ کی اسی موقع پر غریہ کہتا ہوں

وہل لکم فی الفقہ عبد الملک بن حبیب الذی یعمل بافعالہ الی الاکن ومثل ابی الولید الباجی
ومثل ابی بکر بن عربی ومثل ابی الولید بن مرشد الاکبر ومثل ابی الولید بن دشد الاصفہانی
وهو ابن الاکبر بن نجوم الاسلام ومصائب شریعتہ محمد علیہ السلام،

عبد الملک بن حبیب جو بیک واسطہ امام مالک کے شاگرد ہیں، ابو الولید باجی، ابو بکر بن عربی، وغیرہ اندلس
کے مشہور محدث و فقیہ ہیں، یورپ کے لوگ جو ابن رشد کو بیدین سمجھتے ہیں کیا یہ سننے کی رحمت گوارا
کرینگے کہ ابن رشد کا ایک ہم وطن اس کو مجتہدین فقہاء کی صف میں جگہ دے رہا ہے؟

باب دوم

ابن رشد اور علم کلام

(۱) ابن رشد کے علم کلام پر اجمالی نظر، مشرق میں فزق اسلامیہ کی پیدائش اور علم کلام، اسپین میں علم کلام، ابن حزم اور اسپین کے دیگر متکلمین، محمد بن تومرت اور اشعریت، علم کلام کی جانب ابن رشد کی توجہ کرنے کے وجوہ، ابن رشد کی کلامی تصنیفات اور انداز، ابن رشد کا نیا علم کلام اور اس کے خصوصیات، ابن رشد کے علم کلام کی روح، فلسفہ اور مذہب کی نئے انداز سے تطبیق، تاویل کی بحث، پڑانے متکلمین کی غلطیاں، اور قدیم علم کلام کی بنیاد، عقائد کا قرآن مجید سے ثبوت،

(۲) ابن رشد کے علم کلام پر تفصیلی نقد و تبصرہ، حدیث و قدم عالم، اس مسئلہ میں متکلمین اور فلاسفہ کا اختلاف، ابن رشد کا فیصلہ قرآن مجید سے، وجوہ باری پر متکلمین کے دلائل اور ادوں کی کمزوری، قرآن مجید کے دلائل اور ابن رشد کا فیصلہ، صفات باری، تنزیہ و تشبیہ کے اصول قرآن مجید سے، صفات باری کے متعلق متکلمین کی بدعتیں اور ابن رشد کا نقد، مسئلہ جبر و قدر پر ابن رشد کی رائے،

(۳) ابن رشد اور غزالی، مسلمانوں میں فلسفہ کی اشاعت اور علم کلام عقلی، حدیثی

اور اشعریت، علم کلام میں اشاعہ کے اضافے، اشعریت اور فلسفہ کا تبادُل، امام غزالی اور فلسفہ

اون کی کتاب نہایت اعلیٰ مرتبہ اور اس کی فہرست، امام غزالی کے بابت ابن رشد کی رائے،

توافقِ افلاک کے بابت ابن رشد کی رائے، سلاخِ عرقِ عادت پر امام غزالی اور ابن رشد کی

مقابلہ نظریہ، مذہب و فلسفہ کی تطبیق پر ابن رشد کا فیصلہ، ابن رشد اور امام غزالی کے طرق

تطبیق پر نقد و تبصرہ، مذہب و فلسفہ میں باہمی تطبیق کی اصلی صورت،

(۱)

ابن رشد کے علم کلام پر اجمالی نظر

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ایک صدی پیش گزرنے پائی تھی کہ عہد صحابہ ہی میں اختلافِ عقائد کی وجہ سے مسلمانوں میں پھیل گئی، اختلاف پیدا کرنے والے لوگ زیادہ تر یہودی، عیسائی اور عجمی نو مسلم تھے، خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں عرب کے باہر بلکہ خود ان عرب میں صدیوں سے خدا کی ذات و صفات کے عقیدے زیر بحث چلے آ رہے تھے اور یہودی، عیسائی، مگر و آتش پرست غرض عہدِ قدیم کے سارے پیر و ان ادیان و ملل عجیب و غریب خیالی عقیدوں کے متعلق بحث و مناظرہ میں مشغول تھے، اسلام میں سب سے پہلے ابن سبأ کا فتنہ ظاہر ہوا، یہ نو مسلم یہودی تھا اور حضرت علی کے ساتھ عقیدت و ارادت کا اظہار کرتا تھا، اسلام میں سب سے پہلے طویل کا عقیدہ اسی نے پیدا کیا ہے، ابن سبأ کے بعد خازن بن اوشیون کے اور فرستے پیدا ہوئے، لیکن اہلک اختلاف عقائد کی بنا زیادہ تر ایمان و کفر کے عہد و دورِ نبی رسول پر تھی، محمد مجاہد بن ابی بکر ثمالی نے یہودی، عجمی نو مسلم تھا، اس نے قدر کا عقیدہ پیدا کیا، یعنی یہ کہ

فزون کے علاوہ میان مختلف ادیان و ملل کے پیرو کثیر تعداد میں موجود تھے، اور ان سب کا لڑ پھر زندہ تھا، صابی
 حرانی، مزدکی، بجوس، دہریے، طبعیین، عیسائی، یہودی، غرض سب ہی طرح کے لوگ دوش بدوش بستے
 تھے، سیاسی آزادی کی بدولت حکومت کے دروازے ان سبھوں کے لیے کھلے ہوئے تھے، عربی زبان تقریباً
 سب فزون کے لوگ بولتے تھے، خیالات کی اشاعت میں بھی کوئی روک ٹوک نہ تھی، نتیجہ یہ تھا کہ مشرق کی
 زمین علم کلام کی پیداوار کے لیے زیادہ صلاحیت رکھتی تھی، لیکن اسپین میں حالت اس کے برعکس تھی، اسلام
 کے پہلے بھی اسپین میں مذہبی مناظروں کی آواز کبھی نہیں مچی گئی تھی، مسلمان جب آئے تو یہاں مذہبی دنیا میں سناٹا
 بھایا ہوا تھا، از کا کوئی حریف میدان میں نہ تھا اور نہ کوئی مقابل لڑ پھر زندہ موجود تھا، جو کچھ تھا وہ مشرق کا بچا کچھا
 جو اعتقاد کے قابل نہ تھا، خود مسلمانوں میں بھی مذہبی اختلافات نہ تھے، بالکی مذہب کے اثر سے محدثین کے عقیدہ
 کے سب پیرو تھے، ان کا اصل اصول یہ تھا کہ متشابہات میں بحث کی گنجائش نہیں، اس بنا پر یہاں علم کلام کی
 پیدائش کسی طرح نہ ہو سکتی تھی، لیکن باہنہ چو کہ مشرق سے علمی تعلقات قائم تھے اس لیے ایک آدھ معتزلی بھی نکل
 آتا تھا، ابن اسمینہ پہلا شخص ہے جو مشرق سے اعتزال اور فلسفہ کے تحفے ساتھ لیکر آندس آیا، ابن اسمینہ کے
 علاوہ آندس میں اور بھی معتزلی ہوئے ہیں، جن کے نام یہ ہیں، غلیل بن ابی، موسے بن جدیر، اور احمد بن جدیر
 آخر الذکر نے آندس میں اعتزال کی اشاعت کی بھی کوشش کی،

لیکن آندس میں علم کلام کی سب سے بڑی کامیابی یہ تھی کہ محدثین کے گروہ سے محمد بن حزم ایسا متکلم
 پیدا ہوا، یہ فارسی الاصل تھے ان کے آبا و اجداد دولت امویہ کے بانی عبدالرحمن الداخل کے ساتھ آندس آئے
 تھے، چنانچہ اوس وقت سے از کا خاندان جاہ و دولت میں ممتاز تھا، ان کے باپ دولت عامر یہ میں وزیر تھے،
 یہ سترہ میں قرطبہ میں پیدا ہوئے، عالم شباب میں انھوں نے بھی وزارت کا رتبہ حاصل کیا، لیکن طبیعت کو
 علم سے لگاؤ تھا، دنیا داری چھوڑ کر علم کی جانب توجہ کی، حدیث فقہ، انساب و ادب میں متبحر اور فقہ میں مجتہد تھے

اور کسی تقلید نہیں کرتے تھے، ان کی دو کتابیں ایصال اور محلی فقہ میں بہت مشہور ہیں، شیخ الاسلام عز الدین ابن سلام کا قول ہے کہ میں نے محلی کے ہم پلہ کوئی کتاب نہیں دیکھی،

فلسفہ و منطق میں بھی کمال پیدا کیا تھا، چنانچہ منطق میں ادون کی کتاب تقریب بہت مشہور ہے جس میں منطق کی غلطیاں دکھا کر اصول فقہ کے طرز پر منطق کو ترتیب دیا ہے اور ہر مسئلہ کی نفسی مثالیں پیش کی ہیں منطق و فلسفہ کے تعلق سے علم کلام میں بھی مہارت حاصل کی تھی، ابن حزم نے علم کلام میں دو کتابیں لکھی ہیں ایک میں تورات و انجیل کی تعریف کا بیان ہے، دوسری کتاب کا نام الفصل فی الملل والنحل ہے اس میں دہریہ، قلاصفہ، جوحس، یہود، نصاریٰ کے اصول عقائد بیان کیے ہیں، پھر اودھکار دیا ہے، اسلامی فرقوں کے عقائد بھی تفصیل سے لکھے ہیں اور ادون پر نقد و تبصرہ کیا ہے زیادہ تر محدثین کے عقائد کی تائید اور معتزلہ و اشاعہ کی تردید کی ہے معلوم ہوتا ہے کہ ادون کے زمانہ میں اشاعہ کا مذہب اشاعت پذیر ہو گیا تھا، کیونکہ اس کتاب میں معتزلہ سے زیادہ اشاعہ کی تردید کا بجا ملتی ہے، عبارت و طرز ادا میں آزادی زیادہ ہے، امام ابو الحسن اشعری پر جا بجا حملے بھی ہیں اس لیے ائمہ اشعریہ اس کتاب کو زیادہ پسند نہیں کرتے، چنانچہ اس مباحثہ کی بدولت فقہاء ادون سے ناراض ہو گئے اور شہر بدر کر دیا، خانہ بدوشی کی حالت میں صحرائے یلمہ میں شعبان ۳۵۰ھ میں وفات پائی، ابن حزم کے بعد سے اندلس میں علم کلام کی تاریخ کے صفحہ موحدین کے دور حکومت تک سادہ نظر آتے ہیں، عراق میں امام ابو الحسن اشعری کا مذہب ۳۵۰ھ سے اشاعت پذیر ہونے لگا تھا، رفتہ رفتہ عراق سے شام میں اس کی اشاعت ہوئی، چنانچہ حلب کے زنگی فرمانروا عمود، اسی عقیدہ کے پیرو تھے، سلطان صلاح الدین جو اسی خاندان کا نمک خوار تھا جب مصر میں سربراہ کے حکومت ہوا تو اس نے مصر میں بھی اس کی اشاعت کی، وہ اور اس کے قاضی صدر الدین مارانی اسی مذہب کے پیرو تھے، اور صلاح الدین نے تو اسی کے اثر میں تربیت پائی تھی، چنانچہ اس نے اپنے بچوں کو بھی اشعری مذہب کا ایک چھوٹا سا نسخہ حفظ کرایا تھا،

اسی اثنائ میں محمد بن قنبر جو امام غزالی کا شاگرد تھا یہ تختہ مشرق سے لیکر مغرب گیا، ابن قنبر نے
 اشاعرہ کی طرح محدثین سے صفات باری اور تائیل کے بارے میں سخت اختلاف تھا، وہ خدا کی جسمیت کا صریح
 سے انکار کرتا تھا، اور وہ وید اور استوار علی العرش وغیرہ کی تائیل کرتا تھا، محدثین ان متشابہات کی تائیل کو ناجائز
 کہتے تھے اور صراحت سے انکار جسمیت کے بھی قائل نہ تھے، مغرب اور اسپین میں اس سے پہلے محدثین ہی کا مسلک
 شائع تھا، چنانچہ جب محمد بن قنبر امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کرتا ہوا مغرب پہنچا تو یہاں کے علما کو سب سے
 پہلے اس کے ائمہ عقیدہ سے اختلاف پیدا ہوا اور بادشاہ کے حکم سے مجلس مناظرہ منعقد ہوئی، جس میں محمد بن
 قنبر قیام ہوا، طبیعت میں تفتت زیادہ تھا اسلئے وہ علانیہ مخالفوں کی تکفیر کرتا تھا، محمد بن قنبر کے بعد عبد بن
 بادشاہ ہوا یہ محمد بن قنبر کا شاگرد رشید اور اس کے عقائد و اخلاق کا جسم نمونہ تھا، اس نے بادشاہ ہوتے ہی
 امیر المؤمنین کا لقب اختیار کر لیا، چونکہ یہ لوگ خدا کی جسمیت وغیرہ کے منکر تھے اسلئے اپنا لقب موحدین رکھا تھا
 اور چونکہ انکا دعویٰ یہ تھا کہ محمد صحا کے سچے عقائد و اخلاق کو دنیا میں نئے سرے سے رواج دین، اسلئے ملک میں
 انھوں نے یہ عام اعلان کر دیا کہ ابن قنبر کے خلاف اگر کوئی عقیدہ اختیار کرے گا تو اس کی جان کی خبر بہت
 نہیں، چنانچہ اپنے اس زعم کی بنا پر انھوں نے ہزاروں آدمیوں کو تہ تیغ کر ڈالا اور بزرگ شمشیر سارے اندلس
 و مغرب میں اشتریت کو رواج دینے لگے، موحدین کی ان کوششوں کا نتیجہ یہ ہوا کہ محدثین کے مسلک کے بجائے
 اب سارا اندلس اشتریت کا پیر تھا، آزاد خیالی ممنوع تھی اور اندلس کے در و دیوار سے عقیدہ ابن قنبر ہی کی
 آواز باز گشت، آج بھی قحی، دوسرے فرقوں کے لوگ ظلم و ستم سہہ رہے تھے، اور اعتراف تو سارے ملک میں بڑا تھا
 ابن حزم کی کتاب میں معتزلہ کی اچھی خاصی تردید کی ہے لیکن دو صدی بعد ابن رشد یہ کہتا ہے کہ اس جزیرہ میں
 معتزلہ کی کتابیں ناپید ہیں۔

یہ وقت تھا اور یہ حالات تھے جب اندلس کی سرزمین میں ابن رشد نے اشاعرہ کے خلاف ایک نئے

نئے علم کلام کا علم بلند کیا۔ ابن رشد دیکھتا تھا کہ اشعریہ کی مخالفت اندس میں کچھ مکمل نہیں ہو، لیکن اس نے ان حالات کی کوئی پروا نہ کی، وہ اس ذلت آمیز برتاؤ کے لیے پہلے ہی سے تیار تھا، جس نے اس کی زندگی کے آخر ہی ایام کو بے مزہ کر دیا تھا، علم کلام کی جانب ابن رشد کی توجہ کے یوں تو متعدد اسباب موجود تھے، وہ فلسفی تھا اور فلسفہ کے تعلق کی رود سے علم کلام سے بیگانہ نہیں رہ سکتا تھا، دربار کے تعلق سے اس کے لیے علم کلام کی جانب متوجہ ہونا ناگزیر تھا، لیکن ان تمام اسباب کے علاوہ ایک اور سبب تھا جو رہ رہ کے اس کو اظہار حقیقت پر مجبور کر رہا تھا، اس کا خاندان اب سے پہلے محدثین کے مسلک کا پیرو تھا، اس کے خیالات خود اسی مسلک کے جانب مائل تھے، نہ کسی کی تقلید کے خیال سے بلکہ وہ چاہتا تھا کہ مسلمانوں میں اختلاف عقائد کی بنا پر جو تفریق و اختلاف پیدا ہو گیا ہو وہ دفع ہو جائے اور مسلمان تمام دوسرے عقائد کو کھوڑ کر صحابہ کی تقلید کرنے لگیں جو عقائد میں بہت کم حیران ہیں کرتے تھے، اسی بنا پر اس کو محدثین کا مسلک زیادہ پسند تھا، اپنے اس درود کو وہ اپنی کتابوں میں جا بجا بہت جوش سے ظاہر کرتا ہے چنانچہ ایک موقع پر لکھتا ہے:

ومن قبل التاویلات نشأت فرق الاسلام
حتی کفر بعضهم بعضا وبع بعضهم بعضا
فاوقوا الناس من قبل ذلك في شأن وتباغض
وحراب وفرن الشريعة وفرنوا الناس كل التفريق

تاویل کی عادت کے باعث اسلام میں بیسیوں فرقے
پیدا ہو گئے جو ایک دوسرے کی تکفیر کرنے لگے، یہاں تک کہ
مسلمانوں میں اس کی وجہ سے نفیس پیدا ہو گیا، تلواریں کھینچ
لیں اور جمعیت اسلام پر آگندہ اور منتشر ہو گئی،

پھر لکھتا ہے:-

فان النفس مما تتحل هذه الشريعة من الاھواء
الفاسدة والاعتقادات المحرفة في غاية الخلل
والآلم والله يسد داکل ویوقی الجمیع

شریعت میں محرف اعتقادات کی وجہ سے جو فساد پیدا ہو گیا
ہے اس کو دیکھ کر میں سخت کرب میں مبتلا ہوں، خدا سے
دعا ہے کہ وہ سب مسلمانوں کو نیک توہمیں عطا کرے اور ان کو

لحیۃ و یحیی قلوبہم علی اللہ و یرفعہ عنہم سید عارکستہ دکھائے اور اذن میں باہم مودت پیدا

البعض والشان بقضله و رحمۃ کر دے اور اذن کے دلوں سے باہمی بغض و عناد دور کر دے،

ہی وجہ تھی کہ وہ اظہار حقیقت کے لیے آمادہ ہو گیا، لیکن یہ کوئی آسان کام نہ تھا، حکومت کے خطرہ کے علاوہ اس زمانہ میں اظہار حقیقت کے لیے یہ نہایت ضروری تھا کہ شریعت کی سادہ سطح پر عقائد فاسدہ کی جو تہین تلے اوپر جم گئی تھیں اذن کو ایک ایک کر کے صاف کیا جائے، چنانچہ اس نے یہ کام نہایت خوبی سے انجام دیا اور حکومت کے خطروں کو نظر انداز کر کے نہایت دلیری سے اشعار کے مقابلہ کو تیار ہو گیا،

تمایف الفلاسفہ کے علاوہ جس میں ابن رشد نے غزالی اور اشاعرہ کا کھلے میدان میں مقابلہ کیا ہے، اس کی دو کتابیں اور ہیں فصل المقال اور کشف الاول، پہلی کتاب میں یہ سوال زیر بحث قرار دیا ہے کہ منطق و فلسفہ کا سیکھنا جائز ہے یا نہیں، نیز تاویل کے شرعی اصول و مواقع کیا ہیں، دوسری کتاب میں پہلے اشاعرہ، صوفیہ، باطنیہ کے مستقدمات اور طریقہ استدلال کی غلطی ثابت کی ہے، پھر اثبات باری، توحید، صفات باری حدود عالم، نبوت انبیاء، قضا و قدر، جور و عدل، اور معاوہ وغیرہ کے الگ الگ عنوان متوزکر کے اذکی حقیقت بیان کی ہے، اور اذن پر عقلی و نقلی دلیلین پیش کی ہیں، یہ دونوں کتابیں اس کے اپنے ایجاد کردہ علم کلام کی ہیں، اور گو دونوں مختصر ہیں، لیکن بعض خاص باتوں میں اذن کو تمام قدیم تصانیف پر امتیاز حاصل ہے اور اس کی بنا پر ابن رشد کو علم کلام کے ایک خاص طریقہ کا موجد کہا جاسکتا ہے،

(۱) سب سے پہلے ہماری نگاہ مذہب و عقل کے اس نئے انداز تطبیق پر پڑتی ہے جو ابن رشد کے نئے علم کلام کی جان ہے، وہ محقق فلسفی اور مجتہد فقہ تھا اس لیے مذہب و عقل و دنوں کو ساتھ ساتھ چلانا چاہتا تھا، اور اذن میں سے کسی ایک کے ضعف کو گوارا نہیں کر سکتا تھا، چنانچہ ایک جگہ صاف صاف کہتا ہے:-

فصل المقال صفحہ ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، ۱۳۵۶، ۱۳۵۷، ۱۳۵۸، ۱۳۵۹، ۱۳۶۰، ۱۳۶۱، ۱۳۶۲، ۱۳۶۳، ۱۳۶۴، ۱۳۶۵، ۱۳۶۶، ۱۳۶۷، ۱۳۶۸، ۱۳۶۹، ۱۳۷۰، ۱۳۷۱، ۱۳۷۲، ۱۳۷۳، ۱۳۷۴، ۱۳۷۵، ۱۳۷۶، ۱۳۷۷، ۱۳۷۸، ۱۳۷۹، ۱۳۸۰، ۱۳۸۱، ۱۳۸۲، ۱۳۸۳، ۱۳۸۴، ۱۳۸۵، ۱۳۸۶، ۱۳۸۷، ۱۳۸۸، ۱۳۸۹، ۱۳۹۰، ۱۳۹۱، ۱۳۹۲، ۱۳۹۳، ۱۳۹۴، ۱۳۹۵، ۱۳۹۶، ۱۳۹۷، ۱۳۹۸، ۱۳۹۹، ۱۴۰۰، ۱۴۰۱، ۱۴۰۲، ۱۴۰۳، ۱۴۰۴، ۱۴۰۵، ۱۴۰۶، ۱۴۰۷، ۱۴۰۸، ۱۴۰۹، ۱۴۱۰، ۱۴۱۱، ۱۴۱۲، ۱۴۱۳، ۱۴۱۴، ۱۴۱۵، ۱۴۱۶، ۱۴۱۷، ۱۴۱۸، ۱۴۱۹، ۱۴۲۰، ۱۴۲۱، ۱۴۲۲، ۱۴۲۳، ۱۴۲۴، ۱۴۲۵، ۱۴۲۶، ۱۴۲۷، ۱۴۲۸، ۱۴۲۹، ۱۴۳۰، ۱۴۳۱، ۱۴۳۲، ۱۴۳۳، ۱۴۳۴، ۱۴۳۵، ۱۴۳۶، ۱۴۳۷، ۱۴۳۸، ۱۴۳۹، ۱۴۴۰، ۱۴۴۱، ۱۴۴۲، ۱۴۴۳، ۱۴۴۴، ۱۴۴۵، ۱۴۴۶، ۱۴۴۷، ۱۴۴۸، ۱۴۴۹، ۱۴۵۰، ۱۴۵۱، ۱۴۵۲، ۱۴۵۳، ۱۴۵۴، ۱۴۵۵، ۱۴۵۶، ۱۴۵۷، ۱۴۵۸، ۱۴۵۹، ۱۴۶۰، ۱۴۶۱، ۱۴۶۲، ۱۴۶۳، ۱۴۶۴، ۱۴۶۵، ۱۴۶۶، ۱۴۶۷، ۱۴۶۸، ۱۴۶۹، ۱۴۷۰، ۱۴۷۱، ۱۴۷۲، ۱۴۷۳، ۱۴۷۴، ۱۴۷۵، ۱۴۷۶، ۱۴۷۷، ۱۴۷۸، ۱۴۷۹، ۱۴۸۰، ۱۴۸۱، ۱۴۸۲، ۱۴۸۳، ۱۴۸۴، ۱۴۸۵، ۱۴۸۶، ۱۴۸۷، ۱۴۸۸، ۱۴۸۹، ۱۴۹۰، ۱۴۹۱، ۱۴۹۲، ۱۴۹۳، ۱۴۹۴، ۱۴۹۵، ۱۴۹۶، ۱۴۹۷، ۱۴۹۸، ۱۴۹۹، ۱۵۰۰، ۱۵۰۱، ۱۵۰۲، ۱۵۰۳، ۱۵۰۴، ۱۵۰۵، ۱۵۰۶، ۱۵۰۷، ۱۵۰۸، ۱۵۰۹، ۱۵۱۰، ۱۵۱۱، ۱۵۱۲، ۱۵۱۳، ۱۵۱۴، ۱۵۱۵، ۱۵۱۶، ۱۵۱۷، ۱۵۱۸، ۱۵۱۹، ۱۵۲۰، ۱۵۲۱، ۱۵۲۲، ۱۵۲۳، ۱۵۲۴، ۱۵۲۵، ۱۵۲۶، ۱۵۲۷، ۱۵۲۸، ۱۵۲۹، ۱۵۳۰، ۱۵۳۱، ۱۵۳۲، ۱۵۳۳، ۱۵۳۴، ۱۵۳۵، ۱۵۳۶، ۱۵۳۷، ۱۵۳۸، ۱۵۳۹، ۱۵۴۰، ۱۵۴۱، ۱۵۴۲، ۱۵۴۳، ۱۵۴۴، ۱۵۴۵، ۱۵۴۶، ۱۵۴۷، ۱۵۴۸، ۱۵۴۹، ۱۵۵۰، ۱۵۵۱، ۱۵۵۲، ۱۵۵۳، ۱۵۵۴، ۱۵۵۵، ۱۵۵۶، ۱۵۵۷، ۱۵۵۸، ۱۵۵۹، ۱۵۶۰، ۱۵۶۱، ۱۵۶۲، ۱۵۶۳، ۱۵

ولو دناي كفر غنا لهذا المقصد وقد مرنا
عليه وان انسا الله في العمر فسندبت ذيه
قد سار ما تيسر لئلا منه فطى ان يحسن الك
مبدع لمن ياتي بعد فان النفس ما تخلل
هذه الشريعة من الاهواء الفاسدة
والاعتقادات المحرفة في غاية الخلل والاعوجاج
والخاصة ما عرض لاسن ذلك من قبل
من ينسب نفسه الى الحكمة فان الاذية
من الصديق هي اشد اذية من العدو
عني ان الحكمة هي صاحبة الشريعة والاخذ
الرضيعة فالاذية ممن ينسب اليها اشد
الاذية ممن ما يقع بينهما من العداوة والبغضاء
ليكن اس بحث کے حل کرنے کی غرض سے اس نے چند سادہ اصول وضع کیے ہیں جن سے بجائے خود اس کی
تصنیفات میں شان جدت پیدا ہو گئی ہے،

(۲) فلسفہ و منطق کے متعلق اس زمانہ میں مسلمانوں میں دو فریق پیدا ہو گئے تھے، فقہاء و محدثین کا
گروہ یہ کہتا تھا کہ فلسفہ و منطق کی تعلیم مطلق جائز نہیں، کیونکہ اس سے مذہبی عقائد میں ضعف پیدا ہوتا ہے، دوسرا
فریق یہ کہتا تھا کہ فلسفہ عین دین ہے، اور شریعت کی وہی تعبیر صحیح ہے جو فلسفہ کہتا ہے، اس لیے کہ ہر ظاہر کا ایک باطن
ہوتا ہے، شریعت ظاہر ہے اور فلسفہ باطن، شریعت قشر ہے اور فلسفہ مغز،

ابن رشد کے نزدیک یہ دونوں رائیں صحیح نہیں، اس بنا پر اس نے فصل المقال میں اس سوال کو زیر بحث قرار دیکر اس کا یہ جواب دیا ہے کہ فلسفہ و منطق کا سیکھنا نہ صرف جائز ہے بلکہ واجب و مستحب ہے، کیونکہ قرآن مجید میں خدا نے جا بجا عالم کائنات سے اپنے وجود پر استدلال کیا ہے، نیز کہیں کہیں یہ الفاظ آئے ہیں کہ فاعبروا یا اولی الابصار، یا فاعبروا یا اولی الالباب جن سے اس طرز استدلال کا وجوب ثابت ہوتا ہے، کیونکہ عربی میں اعتبار و قیاس ہم معنی لفظ ہیں، یہی وجہ ہے کہ فقہاء اسی قسم کی آیتوں سے قیاس فقہی کا جو اہم ثابت کرتے ہیں، جب ان آیتوں سے قیاس فقہی کا جو اثر نکلتا ہے تو کوئی وجہ نہیں کہ قیاس برہان کیون جائز نہ ہو، لیکن قیاس برہانی کی شکل و ترکیب کا علم منطق و فلسفہ سے حاصل ہوتا ہے، فلسفہ اس کے مواد فراہم کرتا ہے اور منطق اس کی تفصیل و ترکیب کے متعلق ہدایتیں دیتی ہے، اسلئے اس اصول کی رو سے کہ مقدمہ فرض کا فرض اور واجب کا واجب جو تائید منطق و فلسفہ کی تعلیم نہ صرف جائز ہے بلکہ واجب و فرض معمرتی ہے، کسی علم کی ایجاد اور اس کے اصول و فروع کی ترتیب ایک فرد کے بس کی بات نہیں، علم و فن دونوں میں نشو و نما پاتے ہیں، اسلئے جو شخص اس وقت منطق و فلسفہ حاصل کرنا چاہتا ہے اس کے لئے ارسطو کی منطق کا سیکھنا ناگزیر ہے، اسی طرح جو شخص اس وقت علم ہیئت سے واقفیت پیدا کرنا چاہتا ہے اسی کے لئے بطلمیوس کی جھلکی کا مطالعہ ضروری ہے، پس منطق و فلسفہ کی تعلیم اگر واجب ہے، تو اس کے معنی یہ ہیں کہ ارسطو کی منطق اور بطلمیوس کی ہیئت کا سیکھنا واجب ہے، یہ دوسری بات ہے کہ ہر مصنف سے غلطیاں ہوتی ہیں، ارسطو اور بطلمیوس بھی غلطیوں سے پاک نہیں، لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ چند غلطیوں کی وجہ سے ہم اُن کو نظر انداز کر دیں، ان یہ ضروری ہے کہ اُن کے جو اصول ہماری شریعت کے خلاف ہیں اُن کو ہم نہ مانیں، لیکن چند فروگزاشتوں کی بنا پر اُن کو بضعوت اعتقاد سمجھ لینا بھی سخت غلطی ہے،

عام خیال یہ ہے کہ فلسفہ سے لوگ گمراہ ہوتے ہیں اسلئے اس کا سیکھنا حرام ہے، لیکن ابن رشد پوچھتا ہے کہ نفع و ضرر کی تقضا و استعدا سے دنیا کی کون چیز مستثنیٰ ہے؟ غذا کا تا داخل اور اس کی کثرت معدومین بار

پیدا کرتی ہے، پس کیا اس بنا پر تم یہ طبعی قاعدہ مقرر کر سکتے ہو کہ تنذیہ طبعاً مضر ہے؟ اصل سچہ کہ میدی فلسفہ کی تعلیم کا لازمی نتیجہ نہیں، کیا صرف فلاسفہ میدین ہوتے ہیں، فقہاء کبھی گمراہ نہیں ہوتے، حالانکہ یہ تجربہ بتاتا ہے کہ فلسفہ سے زیادہ فقہ سے میدی کی اشاعت ہوتی ہے، لیکن فرق یہ ہے کہ فقہ کی میدی پر اسکا جبہ و عمامہ پر وہ دھلے رہتے ہیں، اس کی بد اخلاقیان ہمیشہ مذہبی رنگ میں ظاہر ہوتی ہیں، اسلئے عام لوگوں کی اذن پر نظر نہیں پڑتی (۳) اس کے بعد اس مسئلہ پر بحث کی ہے کہ نصوص قرآنی میں تاویل جائز ہے یا نہیں؟ تاویل کے متعلق مسلمانوں میں دو فرق تھے ایک تاویل کو محض ناجائز بتاتا تھا، دوسرا جو از کا قائل تھا، جب تک محدثین کا معتزلہ سے مقابلہ رہا اوس وقت تک یہ بحث معمولی خیال کیجاتی تھی، لیکن سب سے پہلے محدثین کے گروہ میں اشاعہ نے علمائے سلف سے اختلاف کی بناؤالی، سلف آیات متشابہات میں تاویل کو ناجائز سمجھتے تھے، اشاعہ نے ان میں تاویل کی اور نہایت شد و دس کی، نتیجہ یہ ہوا کہ اشاعہ کے اختلاف سے یہ مسئلہ موکدہ الا را بنکلیا، بڑی بات یہ تھی کہ فلاسفہ اور علامہ نے تاویل کے آدے سے شریعت کی شکنی شروع کر دی تھی، اس بنا پر ابن رشد کے زمانہ میں فلسفہ و مذہب کے باہمی تعلق کے مسئلہ کی طرح یہ مسئلہ بھی ارکان دین میں شمار کیا جاتا تھا، اور غاصک اندلس میں تو ابن قمرت کے اثر کی وجہ سے اس کو خاص اہمیت حاصل تھی،

لیکن باوجود اس کے اب تک اس مسئلہ پر صرف کمرخی نظر ڈالی گئی تھی، یعنی دونوں فرقوں کے نزدیک جو از و عدم جو از کا مدار خود نصوص پر تھا، اشخاص و مخاطب کو اس میں کچھ دخل نہ تھا، تاویل کرتے وقت صرف یہ دیکھ لینا کافی خیال کیا جاتا تھا کہ بلاط معاویہ اہل عرب یا بلاط اصول عقلی فص تاویل قبول کر سکتی ہے یا نہیں اگر اس کا پتہ چل جاتا تو تاویل ہی نص کی تفسیر قرار پاتی اور ہر مسلمان کو تاویل ہی کی تلقین کی جاتی، اس سے کچھ بحث نہ ہوتی کہ مخاطب بھی یہ تاویل قبول کر سکتا ہے یا نہیں، اور اگر قبول کر گیا تو اس کے اعتقاد پر کیا اثر پڑے گا،

ابن رشد پہلا شخص تھا جس نے ان پہلوؤں پر نظر ڈالی اور ایک تیسرا پہلو اختیار کیا، وہ یہ کہ تاویل

جن نصوص میں جائز ہے وہ بھی صرف ان لوگوں کے لیے مخصوص ہو جو صاحب نظر اور راسخ فی العلم ہیں، عام لوگوں کو بالکل ظاہری معنی کی تلقین کرنا چاہیے اور اگر اداون کو آیت کے معنی میں شبہ لاحق ہو تو اداون کو سمجھا دینا چاہیے کہ یہ آیت متشابہات میں داخل ہے، جس میں کہوچ کو ناشرع نے منع کیا ہے، ابن رشد نے اس کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ عوام ان آیتوں کے حقیقی اور اصلی معنی نہیں سمجھ سکتے، اس لیے اداون کو اصلی معنوں کی تلقین کرنا گویا نصوص قرآنی سے انکار پر جرأت دلانا ہے، مثلاً اگر عوام سے یہ کہا جائے کہ خدا ہے مگر نہ کوئی اداون کا مقام پر نہ جگہ پر نہ ہمت ہے، وہ قیامت کے دن دکھائی دیگا مگر وہ جسم نہیں ہو تو اس قسم کا وجود اداون کے ذہن میں نہیں آسکتا، اس لیے یہ کہنا گویا یہ کہنا ہے کہ خدا سرے سے ہے ہی نہیں،

(۴) اس بنا پر ابن رشد نے قدیم علم کلام خاص کر اشاعرہ پر سختی سے نکتہ چینی کی ہے اور ثابت کیا ہے کہ کا طریقہ کئی وجوہ سے غلط ہے،

(۱) سب سے بڑی بات یہ ہے کہ اشاعرہ کا طریقہ عقلی نہ عقلی، نقلی اس لیے نہیں کہ وہ نصوص میں تاویل کرتے ہیں اور محدثین کی طرح نصوص کے ظاہری معنی نہیں لیتے، عقلی اس لیے نہیں کہ جس قدر عقلی دلائل اداون کی کتابوں میں مذکور ہیں منطق و فلسفہ کے معیار پر ٹھیک نہیں اترتے،

(۲) بہت سے عقلی مسائل کو اداون نے جمع علیہ بلکہ معیار اسلام قرار دیا حالانکہ حقیقت میں وہ ایسے

مسئلے یہ طوطا ہے کہ ابن رشد فلسفہ ارسطو کا پرستار ہے اور اسی کو وہ عقلی دلائل کا معیار خیال کرتا ہے، ورنہ متکلمین کا یہ بڑا احسان ہے کہ اداون نے فلسفہ کا رد کیا اور منطق کی دھیان اداون افلاک دیہوتی کا ابطال، انکار مسببات، تحقیق زمان و مکان و حرکت وغیرہ ایسے مسائل ہیں جن میں متکلمین کے خیالات فلاسفہ سے زیادہ اقرب الی الصواب ہیں، ان جہان جہان اداون نے محض عناد کی بنا پر فلسفہ کا رد کیا ہے، ان البتہ منطق و فلسفہ کے معیار بلکہ کامن سنس (فہم معمولی) کے فیصلوں سے وہ تجاوز کر گئے ہیں اور دراصل علم کلام میں بھی بات گرفت کی ہے شاید ابن رشد کا ارشاد بھی اسی جانب ہے،

زعمے مثلاً مسئلہ حدوث و قدم عالم،

(۳) بہت سے عقلی مسائل کو انھوں نے ارکان دین میں شمار کر لیا، مثلاً مسئلہ ثبوت اعراض

مسئلہ انکار سببیت وغیرہ،

(۴) جہان شریعت ساکت تھی وہاں انھوں نے غلط تائید کے ذریعہ سے شریعت میں اضافہ کیا، اور

جہان تائید کی گنجائش نہ تھی وہاں انھوں نے تائید کا دروازہ کھول دیا اور پھر آخر میں اپنے مختصر اصول کی بنیاد پر وہ عقلی فیصلوں سے بھی انکار کرنے لگے، مثلاً شریعت میں صراحت کے ساتھ خدا کی جمیعت سے انکار نہیں کیا گیا ہے، لیکن متکلمین نے انکار کیا اور اس کے بعد روایت باری کے مسئلہ میں جب اپنے مزعومہ فیصلہ کی بنا پر ادون کو وقت ہوئی تو وہ عقل کے معمولی فیصلوں کا انکار کرنے لگے،

(۵) لیکن ان غلطیوں سے بچنے کا اس کے نزدیک صرف ایک طریقہ ہے، وہ یہ کہ اپنے مزعومہ اصول

و دلائل کے بجائے ہر مسئلہ میں قرآن مجید کو حکم قرار دیا جائے، یعنی یہ دیکھا جائے کہ قرآن مجید کس طرح اور کس حد تک کسی خاص عقیدہ کی تشریح کرتا ہے اور اس پر کس طرح دلیلین قائم کرتا ہے، جس حد تک قرآن مجید نے تشریح کی جو بس اسی حد تک ماننا چاہیے، اور جن باتوں کا فیصلہ قرآن مجید نے نہیں کیا ہے یا جن کو مبہم رکھا ہے اور نہیں ہم کو بھی اسی حالت میں رکھنا چاہیے، بڑی بات یہ ہے کہ متقدمین و دلیلین جو قائم کرتے تھے وہ اپنی طرف سے قائم کرتے تھے یا اپنے مزعومہ اصول کی بنا پر قرآن مجید سے انکار استنباط کرتے تھے اور پھر اس صورت میں بھی صرف انھیں آیتوں کو لیتے تھے جو مفید مدعا ہو تیں اور جو مدعا کے خلاف ہو تیں ادون کو ترک کر دیتے تھے، یا ادون میں تائید

متکلمین کی جن غلطیوں کی جانب ابن رشد نے اشارہ کیا ہے اور ابن تیمیہ و شاہ ولی اللہ صاحب کی تصنیفات میں تفصیل سے بحث ہے

لیکن تمام مواد کو یکجا زام کرنے کے بعد صاف نظر آتا ہے کہ بعد کے لوگوں نے ان مسائل پر جو کچھ لکھا وہ زیادہ تر ابن رشد سے ماخوذ ہے، ابن رشد

کی یہ دونوں کتابیں گو مختصر ہیں لیکن نہایت جامع ہیں، یعنی جن باتوں پر ابن تیمیہ نے ضخیم جلدوں میں بحث کی ہے وہ سب ابن رشد

کی ان دو مختصر کتابوں میں آگئی ہیں،

کرتے تھے، بخلاف اس کے ابن رشد نے سائل عقائد پر جو دلیلیں قائم کیں سب قرآن مجید سے اخذ کیں، اور ساتھ ساتھ یہ بھی ثابت کیا کہ قرآن مجید کا یہ طرز استدلال محض نقلی نہیں ہے، بلکہ سراسر عقلی ہے ابن رشد کی اس موقع کی تقریر نقل کرنے کے قابل ہے، وہ کہتا ہے۔

”اگر کوئی پوچھے کہ معتزلا اور اشاعہ کا طریقہ جب جمہور کی تعلیم کے لیے کافی نہیں تو پھر وہ کونسا طریقہ ہے جس کو صحیح سمجھنا چاہیے، تو ہم اس کا جواب یہ دینگے کہ ہم متکلمین کے طریقوں کو چھوڑ کر صرف قرآن مجید کو پیش نظر رکھو تو تمام متکلمین مل ہو جائیں گی، لوگوں کی تین قسمیں ہیں بعض لوگوں کے لیے ہر بات پر منطقی دلیل قائم کرنے کی ضرورت ہوتی ہے، بعض صرف تعلیمات انداز سے متاثر ہوتے ہیں اور بعضوں کے لیے صرف وعدہ و وعید کافی ہوتے ہیں، قرآن مجید چونکہ ایک بھرا دھارا کتاب ہے، اور تمام جہان کی ہدایت کے لیے نازل ہوئی ہے اس لیے وہ ان تینوں طریقوں کی جامع ہے، ایک عامی بھی اس سے اسی طرح مطلب سمجھ لیتا ہے جس طرح ایک فلسفی، پس اس بنا پر جو شخص قرآن مجید میں بے موقع تاویل کرتا ہے وہ قرآن مجید کی حکمت نہیں سمجھتا، صحابہ کو دیکھو وہ ان سے بڑھ کر تقویٰ و طہارت میں کون ہو سکتا ہے، باوجود اس کے جہانناویلوں سے انھوں نے قرآن مجید کو پارہ پارہ نہیں کیا، لیکن صحابہ کے بعد ایمانوں میں جنت ضعت پیدا ہوتا گیا ایسی نسبت سے تاویلوں کی اشاعت بھی ہونے لگی یہاں تک کہ اب شریعت باطل نسخ ہو کے رہ گئی، پس جو شخص شریعت کو بدعتوں سے پاک کرنا چاہتا ہے اس کو لازم ہے کہ قرآن مجید کو اپنے آگے رکھے اور ایک ایک عقیدہ کے دلائل کو الگ الگ جمع کرے تاکہ قرآن مجید کے کوئی تعلیم دہی ہو اس کو کسی حد تک رکھے اور کسی آیت میں حتی الامکان تاویل نہ کرے بجز اس صورت کے جب تاویل خود نفس سے مفہوم ہوتی ہو، کیونکہ قرآن مجید میں یہ تین خاصیتیں ایسی پائی جاتی ہیں جو اور کسی کلام میں نہیں ہیں، اول یہ کہ اس کے دلائل جس طرح افغانی اور خطابانی ہیں، یعنی عام آدمیوں کو اس سے تسلی ہو جاتی ہے، اسی طرح وہ قیاسی اور برہانی بھی ہیں، یعنی منطقی کے معیار پر پورے اتر سکتے ہیں،

دوسرے یہ کہ وہ اس قدر صاف ہیں کہ تادیل کی ضرورت نہیں واقع ہوتی، تیسرے یہ کہ اگر تادیل و تفسیر کی ضرورت ہوتی بھی ہو تو خود قرآن مجید ہی کی دوسری آیتوں سے مسئلہ صاف ہو جاتا ہے اور ہمیں کسی آیت کو اس کے ظاہری معنی سے پھیرنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔

پس اس لحاظ سے کہ ابن رشد کا طریقہ استدلال محض قرآن مجید سے ماخوذ ہے، اس کو تمام طریقین پر تفصیل ہے، مخدغین کا بھی عوامی ہی طرز تھا، لیکن مشکل یہ تھی کہ وہ قرآن مجید کے طرز استدلال کو فلسفیانہ معیار پر جانچنے کے ناقابل تھے، حالانکہ قرآن مجید کا طرز استدلال عموماً سادہ اور فطری مقدمات پر مبنی ہوتا ہے، مشکلیں کے جھنڈے تھے اور ان سب کی غلطی یہ تھی کہ وہ پہلے اپنے ذہن میں چند اصول مقرر کر لیتے تھے اور اس کے بعد اپنے مقصد کے موافق قرآن مجید میں تادیلین کرتے تھے، اس کا نتیجہ یہ ہوتا تھا کہ اسلام کے اصلی عقائد ان مزعومہ اصول کے پردہ میں چھپ کر رہ جاتے تھے اور جن باتوں کی شریعت نے تسلیم نہیں کی تھی یا جہان پر شریعت خود مساکت ہو گئی ہو وہ ان اصول کے تسلیم کر لینے کے بعد خود بخود ایک نیا عقیدہ نکل آتا تھا، ان تمام نقصانات کی جو طرفت یہ بات تھی کہ ان تمام فرقوں نے قرآن مجید کو پس پشت ڈال دیا تھا، اور اپنے مزعومہ اصول کے پیچھے قرآن میں تشریف کر دی تھی،

ابن رشد نے جو طریقہ بتایا ہے اس پر عمل کرنے سے یہ تمام نقصانات خود بخود رفع ہو جاتے ہیں، چنانچہ اس پر عمل کرنے کا سب سے بڑا فائدہ یہ ہوتا ہے کہ شریعت نے جن موقوفوں پر سکوت کیا ہے وہ ان ہم نص کی پابندی کرنے سے اختراع و بدعت کے گناہ سے بچے رہتے ہیں، یہ عجیب بات ہے کہ مشکلیں نے جس بنیاد پر اتنی بڑی عمارت کھڑی کی تھی آخر میں وہ خود ہی اس عمارت کے ڈھانے اور اس بنیاد کے کمزور کرنے کے مجرم ہوتے ہیں، ہر مذہب دے کا یہ پہلا اعتقاد ہوتا ہے کہ انسان کی عقل حقائق اشیاء کی گہرائی کو نہیں کھول سکتی اور نہ اگر خود اس کی عقل ہی کافی ہو تو نبوت کی کیا ضرورت رہ جاتی ہے، اس سے آگے بڑھنے کی

ہم ہمت نہ کریں، بلکہ اس پر اگر محسوس اس ذات کا دامن پکڑ لیں جسے ہم نے نبی تسلیم کیا ہے، اب اس کے بعد ہم کو یہ حق نہیں رہتا کہ اس کے کلام میں کھوج کریں اور کرید کرید کر کے وہ نبی نبی باتیں پیدا کریں جن کی حقیقت تک ہماری عقل کی رسائی نہیں ہو سکتی، یہی وجہ ہے کہ عقلیں گو ابتدائے قرآن مجید کو آگے رکھنے کا دعویٰ کرتے ہیں، لیکن آخر میں وہ خود اس کو پیچھے چھوڑ کر آگے نکل جاتے ہیں،

ایک بڑی خرابی یہ تھی کہ مسلمان جب تک عقلی علوم سے بے بہرہ رہے اس وقت تک وہ عقلی دلائل سے بے نیاز تھے، لیکن جب ادون میں معقولات کا مذاق پیدا ہوا تو اس وقت اصطنعی اثرات کی وجہ سے ادون کو یہ غور کرنے کا موقع نہیں ملا کہ خود قرآن مجید میں جو دلیلین مذکور ہیں وہ بھی منطق کے معیار پر پوری اور ترقی ہیں یا نہیں، ابن رشد پہلا شخص ہے جس نے قرآن مجید پر منطقی حیثیت سے نظر ڈالی، ابن رشد کا یہ قول بالکل صحیح ہے کہ قرآن مجید کے دلائل منطق کے معیار پر پورے اُترتے ہیں، لیکن اس سے یہ سمجھنا سخت غلطی ہے کہ منطق یونان کے معیار پر پورے اُترتے ہیں، یونانیوں کی منطق چند غلط سمات اور لفظی مباحث کے مجموعہ سے عبارت ہے، قرآن مجید میں مباحثات کی قسم کا کوئی قضیہ نہیں ہے، قرآن مجید میں قیاس اترانی کی کوئی مثال نہیں مل سکتی، قسم کا مجید میں کسی چیز کی تعریف جنس و فصل سے نہیں کی گئی ہے، البتہ جہان کہیں استدلال کیا گیا ہے تو قیاس بنفسی سے استدلال کیا گیا ہے، منطقیین اگر تمہیل کو ہا کانی سمجھتے ہوں تو سمجھیں کہ یہ منطق کا اصلی معیار یونانیوں کی منطق نہیں بلکہ وہ منطق ہے جس پر عقل سلیم عمل کرتی ہے، قرآن مجید کے امثال، قرآن مجید کے تشبیہات، قرآن مجید کے دلائل و براہین، قرآن مجید کی قسمیں، غرض قرآن مجید کی ہر وہ آیت جس کے اندر دلیل کا شائبہ پایا جاتا ہے اس کی بنا عقلی استدلال پر ہے نہ کہ منطق یونان کے معیار پر،

پس جو شخص ابن رشد کی اس بیش قیمت ہدایت پر عمل کرے کہ علم کلام کا نیا خاکہ تیار کرنا چاہتا ہے اس کو لازم ہے کہ قرآن مجید کو اپنے آگے رکھ لے اور قرآن مجید کے عقائد کو مع ان کے دلائل و براہین کے

الگ الگ لیتا جائے اور اس کے بعد یہ غور کرے کہ قرآن مجید نے استدلال کا کیا طرز رکھا ہے اور عقیدہ کی وہ کمان تک تعلیم دینا چاہتا ہے، قرآن مجید کے استدلال پر غور کرتے وقت یہ پیش نظر رکھنا بھی ضروری ہے کہ منطق یونان کے معیار پر ادون کو نہ جانچے بلکہ اپنے دل میں کیسوی پیدا کر کے محض ایک سادہ مزاج انسان کی طرح یہ غور کرے کہ وہ خود اگر واقعات کو جمع کر کے استدلال کرتا تو کس طرح کرتا اور اگر وہ خود اس مسئلہ پر غور کرتا تو کس حد تک پہنچ سکتا تھا، غور و فکر کے اس طریقہ میں بڑا مشکل مسئلہ اصطلاحات کا ہے، قرآن مجید میں فلسفیانہ اصطلاحات مذکور نہیں، لیکن مذہب پر عقلی حیثیت سے غور کرنے میں کسی خاص اصطلاح کی پابندی کی کیا ضرورت ہے؟ اصل مطلب سے سروکار رکھنا چاہیئے، قدیم فلاسفہ کی طرح باریک بینی اور نکتہ ریزی کی ضرورت نہیں، خود نفس خیالات کی ترتیب اور ادون کے تسلسل پر نظر رکھنا ضروری ہے، نیز یہ خیال بھی رکھنا لازمی ہے کہ قدیم فلاسفہ کی طرح خیالات کی بنا محض قیاسی اور فرضی نہ ہو، بلکہ سادہ فطرت انسان کی طرح واقعی اور استقرائی ہونا چاہیئے، غرض وہ تمام مخالطات جو متکلمین و فلاسفہ کے طرز استدلال کی جان تھے ادون کو اپنے دل سے نکال کر محض قرآن مجید کے دلائل فلسفیانہ صورت میں اگر مرتب کیے جائیں تو اس مجموعہ سے ایک ایسا علم کلام تیار ہو سکیگا جو نقل و عقل دونوں کے مطابق ہونے کے علاوہ فرقہ و اسلامیات سے بھی پاک ہوگا، اور اگر زمانہ حال کے فلسفہ و سائنس سے بھی مدد لی جائے تو کیا عجب ہے کہ یہ اس مذہب فطرت کی ضرورت کو پورا کر دے جس کا خاکہ کانٹ اور دیگر فلاسفہ یورپ نے تیار کیا ہے،

(۲)

ابن رشد کے علم کلام پر تفصیلی نقد و تبصرہ

ابن رشد کا یہ دعویٰ ہے کہ اس کے علم کلام کی بنا قرآن مجید پر ہے اسلئے ہمیں ایک ایک مسئلہ کو

الگ الگ لیکر دیکھنا چاہیے کہ ابن رشد کا یہ دعویٰ کتنا تک صحیح ہے، ابن رشد کو ارسطو کی تقلید کی وجہ سے قدم عالم کے مسئلہ میں بہت غلو تھا، لہذا سب سے پہلے ہم اسی مسئلہ میں اس کے خیالات جانچتے ہیں،

(۱) مسئلہ قدم عالم

عموماً تمام مذاہب کا اس بات پر اتفاق ہے کہ عالم حادث ہے، یعنی پر وہ عدم سے ایک مدت کے بعد عالم وجود میں آیا ہے، لیکن فلاسفہ کہتے ہیں کہ عالم اگرچہ مخلوق ہے، یعنی خدا نے اس کو پیدا کیا ہے، تاہم وہ علت اسفل یعنی خدا کے ساتھ ساتھ ہمیشہ سے ہے، اور ہمیشہ رہیگا، وجہ اختلاف یہ ہے کہ اہل مذاہب کے نزدیک مخلوقیت کے لئے ابتدا لازمی ہے، فلاسفہ اس کا انکار کرتے ہیں، چنانچہ اہل اختلاف کا نتیجہ یہ ہوا کہ متکلمین اسلام نے اس کو مذاہب کی بنا قرار دیکر یہ فیصلہ کیا کہ قدم عالم کا خیال وجود باری کے عقیدہ کے خلاف ہے اور کم از کم خالقیت باری کے عقیدہ کو تو ضرور منافی ہے، اشاعرہ کو اس رائے پر بڑا اصرار تھا، ابن رشد نے چونکہ اشاعرہ سے مقابلہ کیا ہے اسلئے وہ اپنی کتابوں میں جابجا اس مسئلہ پر رائے زنی کرتا ہے،

عام طور پر متکلمین اسلام نے اس پر غور نہیں کیا تھا کہ اشاعرہ اور فلاسفہ کے اس اختلاف کا کوئی نتیجہ بھی ہے، ابن رشد نے سب سے پہلے اس پیچیدگی کو صاف کیا اور اس کے بعد سب کو نظر آنے لگا کہ اس مسئلہ کو اسلام کی بنا قرار دینا غلط ہے، ابن رشد کہتا ہے کہ اصل میں فلاسفہ اور متکلمین کے اختلاف کا کوئی حاصل نہیں حقیقت یہ ہے کہ عالم کائنات تین چیزوں کے مجموعہ کا نام ہے، واجب یا خدا، ممکنات بحیثیت انفرادی، اور ممکنات بحیثیت مجموعی، ان تینوں میں سے باری تعالیٰ کے متعلق کسی کا یہ خیال نہیں کہ اس کو کسی نے پیدا کیا ہے، یا اس کے وجود کی کوئی ابتدا ہے، اسی طرح ممکنات بحیثیت انفرادی یعنی موالید ثلثہ کے متعلق بھی سب کا اتفاق ہے کہ ان میں سے ہر ایک چیز تدریجاً پر وہ عدم سے عالم وجود میں آئی ہے، اب رہا عالم بحیثیت مجموعی، یعنی موجودات کا لگا تار سلسلہ تو اس میں بظاہر تین صفت

نظر آتے ہیں، یعنی یہ کہ اس سارے مجموعہ کو خدا نے پیدا کیا ہے، زمانہ کا وجود اس سے الگ اور اس پر مقدم نہیں ہے بلکہ زمانہ بھی مخلوق موجودات کے ایک ہے، نیز یہ کہ اس کی تخلیق کسی مادہ سے نہیں ہوئی ہے کیونکہ مادہ خود اس سلسلہ کی پہلی کردہ ہے، مخلوقیں یہ تسلیم کرتے ہیں کہ زمانہ سلسلہ کائنات پر مقدم نہیں ہے، پھر وہ یہ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ مستقبل میں یہ سلسلہ کائنات غیر متناہی ہے، یعنی بہشت و دوزخ اور اودن کے ساکنین ہمیشہ باقی رہینگے، البتہ صرف ماضی میں اودن کو اختلاف ہے، یعنی اکثر فلاسفہ کے برخلاف وہ سلسلہ کائنات کی ابتدا کے قائل ہیں، فلاسفہ اور حکمیں دونوں کے خیالات بجائے خود واقعیت پر مبنی ہیں، کیونکہ سلسلہ کائنات مستقبل کے اعتبار سے وجود باری سے مشابہت رکھتا ہے، یعنی جس طرح وہ غیر منتہی ہے اسی طرح یہ بھی غیر منتہی ہے، اور ابتدا کے اعتبار سے اسکو موالید ثلثہ سے مشابہت ہے، پس اس بنا پر جو شخص اس کی قدامت کی حیثیت پر نظر کرتا ہے وہ اس کو قدیم کہتا ہے اور جس کی نظر حادث کی حیثیت پر پڑتی ہے وہ اس کے حادث کا قائل ہے، اور واقعہ یہ ہے کہ سلسلہ کائنات نہ محض حادث ہے اور نہ محض قدیم بلکہ اس میں دونوں حیثیتیں پائی جاتی ہیں اس لیے حکمیں اور فلاسفہ دونوں کے فیصلے اس بارہ میں یکطرفہ اور ناقابل قبول ہیں،

اب اگر نصوص قرآنی پر غور کیا جائے تو ان سے بھی دونوں طریقوں کے فیصلوں کی تائید نہیں ہوتی، قرآن مجید میں خدا نے جا بجا مخلوقات کے طریقہ پیدائش اور اودن کے نشوونما پر توجہ دلائی ہے، لیکن کہیں یہ صراحت نہیں کی کہ نفس سلسلہ کائنات غیر مستمر ہے، بلکہ اس کے برعکس قرآن مجید میں ایسے اشارات موجود ہیں جن سے پتہ چلتا ہے کہ کائنات کا سلسلہ کہیں ختم نہیں ہوتا مثلاً خدا کہتا ہے: **وَالَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ يَأْتِلُّ تِمْنًا** ثم استقوى إلى السماء وهي دخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعاً أو كرهاً قالتا أتينا طائعين **يَأْتِلُّ** ان السماء والارض كانتا متلففتا كما دحلان من الماء كل شئ محيى، ان آیتوں سے صاف یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اس وجود کے پہلے کوئی اور وجود تھا اور کائنات کا سلسلہ کسی وقت بند نہ تھا، اس کے علاوہ ان آیتوں سے

یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ عالم کی تشکیل مادہ کے ذرات سے ہوئی ہے جو فضائیں اور اودھر منتشر تھے،

غرض حاصل یہ کہ قرآن عیدین کہیں صراحت نہیں ہے کہ عالم کسی وقت معدوم محض بھی تھا، پس اس بنا پر متکلمین کے خیالات نص قرآنی کے مطابق نہیں اور اپنی عادت کے موافق اس مسئلہ میں بھی اوتھوں نے تاویل کی ہے اور لطف یہ ہے کہ متکلمین اپنے فیصلہ کے اجماعی ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں اگر دلائل میں ان کے فیصلہ کے اجماع ہو گیا ہے تو نص کے خلاف کوئی اجماعی فیصلہ قابلِ سماعت نہیں اور اگر نہیں ہوا ہے تو ان کا فیصلہ بلا دلیل ہے۔

(۲) مسئلہ وجود باری

عام طور پر فلاسفہ یونان نے تسلیم کیا ہے کہ سلسلہ عالم منتہی ہے، اور اس کی ایک علت ہو جس نے

لہ ابن رشد کا یہ فیصلہ گویا ایک نئی پرزنی ہے، تاہم بحیثیت مجموعی ناقابلِ قبول ہے۔ بے شبہ قرآن سے یہ ضرور ثابت ہوتا ہے کہ سلسلہ کائنات غیر منقطع ہے، زمانہ حال کے سائنس نے بھی یہ فیصلہ کیا ہے کہ عالم کی موجودہ ترتیب و نظام کے پیشتر ذرات اوی بصورت و خان جس کو وہ مینولا یا ضباب کہتے ہیں فضائیں اور اودھر منتشر تھے، اس کے بعد ان میں خود بخود ترکیب پیدا ہوئی اور اس ترکیب سے سب سے پہلے نظام فلکی کا ظہور ہوا جس میں کرہ ارض بھی شامل ہے۔ مندرجہ بالا آیت نمبر ۲۱ ٹھیک سائنس کے اس نظریہ کی تائید کرتی ہے۔ اور اس لحاظ سے بظاہر ابن رشد کا فیصلہ زمانہ حال کے سائنس اور فرائز دونوں کے مطابق نظر آتا ہے لیکن ایک فلسفی جب اس بات پر غور کرے گا کہ یہ ذرات مادی خود کیسے پیدا ہو گئے تو فلسفہ و حدیث کی شاخ روحانیت کی جانب سے اس کو مرت ایک ہی جواب ملے گا وہ یہ ہے کہ خدا نے ان کو پیدا کیا ہے، یعنی یہ کہ ذرات مادی ایک مدت تک معدوم رہنے کے بعد عالم وجود میں آئے ہیں اور یہ ٹھیک متکلمین کا آخری جواب ہے۔ پس اس بنا پر اگر آیات سے یہ ثابت ہوتا ہے، کہ اس وجود کے پہلے بھی کوئی وجود تھا۔ تو اس کا یہ مطلب نہیں ہو سکتا کہ سلسلہ کائنات پر عدم کبھی طاری نہ تھا، از زیادہ سے زیادہ اس سے صرف یہ ثابت ہو سکتا ہے کہ عالم کا موجودہ نظام عدم سے وجود میں نہیں آیا ہے۔ اور صرف اتنا ثابت ہونے سے متکلمین کے دعویٰ پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔

اس کو پیدا کیا ہے، ارسطو کی دلیل یہ تھی کہ عالم متحرک ہو اور ہر متحرک کے لئے ایک محرک کا وجود لازمی ہے، اسلئے عالم کا بھی ایک محرک ہو گا جو عالم کے سلسلہ میں داخل نہ ہو گا، یہی محرک خدا یا علت العلل ہے، اس دلیل کی بنا پر اس بات پر تھی کہ کسی چیز میں خود بخود حرکت نہیں پیدا ہو سکتی، اسلئے خارج از عالم کوئی محرک ہونا چاہیے، لیکن یہ محض ارسطو کا ادعا ہے، ایک دہریہ ثابت کر سکتا ہے کہ حرکت ذرات مادی کا خاصہ ہے، اور اس بنا پر خود بخود حرکت کرنے لگا، غرض اس دلیل سے یہ کسی طرح ثابت نہیں ہوتا کہ محرک عالم خارج از عالم کیوں ہوا۔
 مشکلیں اسلام نے اس سقم کی وجہ سے ایک دوسری دلیل قائم کی لیکن یہ دلیل سمجھنے کے لئے مقدّمات ذیل ذہن نشین رکھنا چاہئیں۔

(۱) عالم اعیان و اعراض کے مجموعہ کا نام ہے اور یہ دونوں حادث ہیں یعنی یہ کہ پروہ عدم سے وجود میں آئے ہیں۔

(۲) اعراض کا حدوث ظاہر ہے سکون کے بعد حرکت اور حرکت کے بعد سکون کی پیدائش روزمرہ کا مشاہدہ ہے، لیکن اعیان کے حدوث کی وجہ یہ ہے کہ ان کے ساتھ اعراض کا پایا جانا ضروری ہے مثلاً ہر جسم متحرک ہو گا یا ساکن اور یہ دونوں عرض حادث ہیں۔

(۳) جو چیز حادث کا محل ہو وہ خود حادث ہوتی ہے لہذا اعیان بھی حادث ہیں۔

یہ مقدّمات تسلیم کرنے کے بعد وہ دلیل یوں قائم کرتے ہیں کہ عالم حادث ہے لہذا اس کا کوئی پیدا کر نیوالا ہو گا اور وہی خدا ہے۔ لیکن جیسا کہ ابن رشد نے لکھا ہے یہ دلیل بھی خدشوں سے خالی نہیں، ابن رشد نے جو خدشہ وارد کئے ہیں وہ سب گویا ہمارے نزدیک قابل قبول نہیں کیونکہ ان کی بنا فلاسفہ کے اصول پر ہے اور مشکلیں یہ اصول تسلیم نہیں کرتے، لیکن ایک خدشہ ضرور قابل ذکر ہے، وہ یہ کہ اس کا ثبوت کیا ہے کہ جو چیز ہمیشہ اعراض کا محل ہو وہ حادث ہوگی، ایک مترض یہ کہہ سکتا ہے کہ کسی چیز پر پے درپے اعراض کا درود ہوتا ہے تو اس میں کیا حرج ہے، یہ اعراض بیشک حادث ہونگے، لیکن نفس محل حادث نہ ہو گا وہ قدیم ہو گا اور انی غیر النہایت

پے دیے اعراض کا درود محال نہیں۔

یہ اعتراض تو ہی تھا اسلئے متکلمین نے دوسری صورت اختیار کی، یعنی ایک طرف تو انھوں نے تعاقب اعراض کا انکار کر دیا اور دوسری جانب انھوں نے متعدد دلیلیں اس بات پر قائم کیں کہ سلسلہ کائنات غیر متناہی نہیں ہو سکتا کیونکہ اگر یہ تسلیم کر لیا جائے تو معرض کا شبہ آپ سے آپ رفع ہو جاتا ہو، لیکن متکلمین کی یہ کوششیں کہ کندن کاہ برآوردن کی مصداق ہیں، پہلا دعویٰ تو دعویٰ محض ہے اور دوسرا دعویٰ بھی ثابت نہیں ہو سکتا کیونکہ اس دعویٰ پر جو دلیلیں قائم ہیں وہ دعویٰ سے زیادہ محتاج ثبوت ہیں،

غرض متکلمین کے یہ سب دلائل حیب بروقت ہو گئے تو اتنا عہ نے ایک نئی دلیل ادا قائم کی جس کی بنا اس بات پر تھی کہ عالم ممکن یعنی جائز العدم و جائز الوجود ہے اسلئے ایک مخصوص و مرجع کا محتاج ہے اور مخصوص و مرجع خدا ہی، لیکن یہ دلیل پہلی دلیل سے بھی زیادہ ناقابل تسلیم ہے اور جو شبہ اس پر وارد ہوتے ہیں ان کا جواب متکلمین کے بس سے باہر ہے، بجز اس کے کہ کامن سنس کے فیصلوں سے انکار کر دین یا مقدمات و دلائل کے ثابت کرنے کے لئے طول طویل دلائل ایجاد کر کے بحث و مناقشہ کا دروازہ کھول دین،

غرض متکلمین نے عقلی دلیلیں وجود باری پر قائم کی ہیں وہ علاوہ اس کے کہ منطق بلکہ کامن سنس کے معیار پر پوری نہیں اترتیں عام لوگوں کی سمجھ سے بھی باہر ہیں اور اسلئے ان کو کفر و اسلام کی کسوٹی قرار دینا سخت غلطی ہے، علاوہ برین ان دلیلوں سے صرف ایک علت العلل یا مخصوص درجے کے ایک اچھٹے سے خیالی وجود کا

سلا چنانچہ متاخرین میں ایک نئی بحث یہ پیدا ہو گئی کہ افتقار علت کی بنا عالم کا حدوث ہے یا امکان اور اس بحث نے یہاں تک طول کھینچا کہ اس پر محکم کیا میں کلمہ والی نہیں، لیکن ان تمام مباحث کی خیالی بحثوں سے زیادہ وقت نہیں کیڑ کرنا کہی بنانا فلاسفہ کے اس غلط خیال کے تسلیم کر لینے پر کہ امکان ایک واقعی حقیقت ہے ہر ممکن کہ اس اصول کی بنا پر فلاسفہ نے یہ ثابت کیا ہے کہ جو عقلی کے پہلے ہی امکان یا ایجاد یا حلا کی بات ایک معمولی چیز ہے جو ہر ممکن ہے کہ امکان و وجوب غیر عقلی خیالی مقایم میں جو شک کے وجود کے بعد انسان کے ذہن میں آتے ہیں جو شک کے پہلے ہی امکان یا ایجاد یا حلا کی بات ایک پس اس بنا پر عالم کے امکان کا فیصلہ کرنے کی گناہا باوجود ممکنات ظاہری کہ ممکنات کا وجود اس وقت تھا نہیں اور خدا کا وجود تو ابھی خود قابل بحث ہے،

ثبوت ہوتا ہے جو فلاسفہ کے خیالی واجب الوجود سے زیادہ حقیقت نہیں رکھتا، بخلاف اس کے قرآن نے جو دلیلیں قائم کی ہیں وہ سادہ و سلیطہ مقدمات پر مبنی ہیں جسے وحشی سے وحشی انسان بھی اسطرح تسکین حاصل کر لیتا ہے جس طرح ایک فلسفی، ان میں کوئی طول طویل مباحث نہیں، کچھ لفظی و اصطلاحی بحثیں نہیں، اور نہ ویسے خامض مقدمات ہیں، جیسے فلاسفہ اور متکلمین کی دلیلوں میں ہوتے ہیں، اس کے علاوہ دوسرا وصف جو ان میں پایا جاتا ہے وہ یہ ہے کہ مقدمات سب کے سب یقینی ہیں جن پر مزید استدلال قائم کرنے کی ضرورت نہیں، ان تمام باتوں کے علاوہ بڑی بات یہ ہے قرآن کی دلیلوں سے خود بخود ایسے خدا کا ثبوت نکل آتا ہے جو قادر و رحیم و دانا اور یکہ و نہا ہے، بخلاف فلاسفہ کی دلیلوں کے کہ ان سے محض ایک خیالی خدا کا وجود ثابت ہوتا ہے جو مزید تفصیل کے بعد کچھ نہیں رہتا اور نہ اس کے ان اوصاف کا حال معلوم ہوتا ہے جو ایک واقعی خدا کے نمایاں شان ہیں بلکہ ان سے محض ایک ایسے وجود مطلق کا ثبوت ہوتا ہے جو حالت اطلاق میں نہ یہ ہوتا ہے نہ ایسا ہوتا ہے نہ دیا اور پھر سب کچھ ہے اور کچھ بھی نہیں اور ظاہر ہے کہ ایسا خدا مذہب کے کس کام کا،

قرآن میں جو دلیلیں قائم کی گئی ہیں وہ ابن رشد کے خیال میں دو طرح کی ہیں ایک کا نام اس نے دلیل عنایہ رکھا ہے اور دوسری کا دلیل اختراع، پہلی دلیل کی تقریر یون کی ہے کہ انسان کے علاوہ تمام کائنات انسان کے فائدہ کے لیے بنائی گئی ہے، اور یہ بات بغیر اس کے حاصل نہیں ہو سکتی تھی کہ کسی مرید و عالم ہستی نے اون کو پیدا کیا ہو، غرض اس دلیل کی تمام منافقہ کائنات کے جاننے پر یہ اس لیے خدا نے اکثر جگہ آسمان و زمین کی چیزوں میں غور و تدبر کا حکم دیا ہے تاکہ اس ذریعہ سے اون کے صانع کا علم حاصل ہو، اسی طرح دلیل اختراع کی تقریر یہ ہے کہ دنیا کی تمام چیزیں عدم سے وجود میں آئی ہیں اور ظاہر ہے کہ عدم سے وجود میں لانے کے لئے کسی موجب کی ضرورت ہے، اور وہ خدا ہے، حاصل یہ کہ قرآن مجید کے استدلال کی بنا اس اذعان پر ہے جو کائنات میں غور و تدبر کرنے سے انسان کے دل میں پیدا ہوتا ہے، اس لیے ان دلیلوں سے عوام اور علماء و دونوں کو تسکین حاصل ہوتی ہے، گو کائنات کے غور و تدبر میں دونوں کی حالت یکساں نہیں ہوتی، مگر یہ علم جس قدر زیادہ ہو گا

اسی نسبت سے اس اذعان میں بھی مزید قوت ہوگی علما کا اذعان اون کی کمال واقفیت کی بنا پر زیادہ قوی ہوتا ہے اور عوام اپنی کم علمی کی وجہ سے محض تسکین قلبی حاصل کرتے ہیں،

(۳) مسئلہ صفات باری

اس مسئلہ میں دو بحثیں ہیں ایک یہ کہ شرع نے تنزیہ و تشبیہ کے کیا اصول بتائے ہیں، دوسرے یہ کہ اس بارے میں متکلمین کی بدعتوں کا کیا درجہ ہے،

بات یہ ہے کہ انسان میں، جو اشرف المخلوقات ہے، بہت سے وصف پائے جاتے ہیں جن میں سے بعض محض کمال ہیں، بعض محض نقص ہیں، اور بعض میں دونوں حیثیتیں پائی جاتی ہیں، اسی بنا پر انسان کی عقل علی کا فیصلہ یہ ہے کہ اگرچہ انسان سے برتر ہونا چاہیے، ایسے مخلوق کے صفات نقص سے خالق یقیناً سہرا ہوگا، لیکن مخلوق کے جتنے کمال کے وصف ہیں وہ بھی خالق میں برتر و اشرف حیثیت سے پائے جائینگے، تاکہ خالق میں نقص کا شائبہ تک نہ آنے پائے، قرآن مجید نے اس اصول کی جانب بار بار اشارہ کیا ہے، چنانچہ ایک مقام پر ہر ذی عقل و فہم یا عاقل یا عاقلہ یا عاقلہ شئی پس اس اصول کی بنا پر حسب ذیل اوصاف خالق میں ضرور پائے جانے چاہئیں، اگر اسی شرط کے ساتھ مخلوق سے خالق کو مشابہت نہونے پائے، مثلاً صفت علم، صفت حیات، صفت قدرت، صفت ارادہ، صفت سمع و بصر، صفت کلام، لیکن اس کے خلاف

ملہ وجود باری پر قرآن میں جو استدلال کیا گیا ہو اس کی تفصیل لایہ موقع نہیں درجہ بتلانے کی بات یہ تھی کہ اس باب میں قرآن کی دلیلین منطق کے معیار پر بھی پوری اترتی ہیں، ابن رشد کا یہ خیال صحیح نہیں کہ قرآن کی دلیلین انہیں دو طرح کی قسموں میں منقسم ہیں، قرآن مجید میں اکثر جگہ عالم کی ترتیب و تناسب سے بھی وجود باری پر استدلال کیا گیا ہے اور حقیقت میں بھی ایک استدلال ہے جو اس وقت سے لیکر اس وقت تک ناقابل تردید تسلیم کیا گیا ہے، یہاں تک کہ حکماء کو یہ پتہ نہ تھا کہ اس فیصلہ میں کیا ہو کہ وجود باری اس استدلال سے بہتر کوئی استدلال نہیں ہو سکتا چنانچہ متاخرین فلاسفہ یورپ میں سے قائل نے اس دلیل کی تقریر کرنے کے بعد اسکی منطقی حیثیت بھی بحث کی ہے، اور ثابت کیا ہے کہ اس کی شکل و صورت طرق استقراء میں سے طریق طرد و بطلان ہوتی ہے،

حسب ذیل صفات نقص سے باری تعالیٰ برابر ہوگا، صفت موت، صفت نوم، صفت نسیان، وخطا پذیری وغیرہ،
مشکلیں خدا کے صفات کے مسئلہ میں حذت، اضافہ، تاویل، و تغییر، تغییر تفصیل اور خصوصیات کے مرکب
ہوئے ہیں، ابن رشد نے اس پر دلیرانہ نقد کیا ہے جو تفصیل وار حسب ذیل ہے: —

(۱) مشکلیں کی پہلی غلطی یہ ہے کہ وہ صفات قدیمہ و صفات حادثہ کی تفصیل کرتے ہیں حالانکہ اس کا کوئی
ثبوت نہیں،

(۲) دوسری غلطی مشکلیں کا یہ ایجاب کرنا کہ وہ سوال ہے کہ خدا کے صفات عین ذات ہیں یا نہ ایداز ذات
تلاسمہ اور معتزلہ عین ذات ہونے کے قائل ہیں اور اشاعہ کہتے ہیں کہ وہ عین ذات ہیں نہ زاید از ذات،
اشاعہ کا یہ قول اپنی لاعلمی کا اظہار نہیں ہے، بلکہ معتزلہ کی طرح ایک تفسیر ہے، بہر حال اشاعہ کی مراد یہ ضرور
ہے کہ خدا کے صفات کسی زاید از ذات حقیقت کا نام ہیں جو ذات سے الگ ہے، مگر اس سے منفک نہیں ہوتی،
ابن رشد کہتا ہے کہ کیا جمیعت کے معنی اس سے زیادہ کچھ اور بھی ہیں کہ ایک حامل اور ایک محمول الگ الگ ہوں
اس کے علاوہ نصاریٰ بھی تو اسی طرح گمراہ ہوئے، لیکن ان تمام باتوں کے علاوہ اگر اس پر غور کیا جائے کہ
شریعت اس بارے میں ساکت ہے، تو اس بنا پر اشاعہ اور معتزلہ دونوں اس بات کے لازم ٹھہرتے ہیں کہ

۱۔ ابن رشد نے صفات کمالیہ کی تفسیر جو کہی ہے غالباً اس سے حصر مراد نہیں، کیونکہ قرآن مجید میں ان صفات کمالیہ کے
علاوہ اور بھی صفات کمالیہ کا ذکر آیا ہے، مثلاً غضب، مخط، رضا، مقت، مغفرة، حلم، حکمت، وغیرہ، اس کے علاوہ ان
صفات میں باہم کوئی تفریق نہیں کی گئی ہے، نہ قدم و حدوث کی اور نہ کسی اور طرح کی علاوہ بریں جس طرح یہ سات صفات کمالیہ
مقتضیٰ اپنے انسان کی سمجھ سے باہر ہیں اسی طرح دوسرے صفات بھی، اس بنا پر ان سات صفات کمالیہ کو جو ابن رشد نے ذکر
کیے ہیں دیگر صفات کمالیہ سے کوئی امتیاز نہیں ہے ۲۔ ابن رشد کا یہ قول صحیح نہیں کیونکہ اشاعہ ان صفات کو خدا کی ذات
سے غیر منفک مانتے ہیں، اور نصاریٰ کے انانیہ شمس خدا کی ذات منفک ہو گئے، یہاں تک کہ ان میں سے ایک کے مستقل وجود و معنی میں
دوسرے کا روح القدس میں اور تیسرے کا خدا میں ظاہر ہوا،

شریعت میں انھوں نے اضافہ کیا، یعنی الفاظ دیگر اشاعرہ اور معتزلہ دونوں میں سے کوئی بھی اس مسئلہ میں شریعت کے جادہ مستقیم پر قائم نہیں رہا،

(۳) تیسری غلطی یہ ہو کہ تشبیہ و تنزیہ کا جو اصول قرآن نے بتایا ہے اسے حکمیں نے مرعی نہیں رکھا، اور بعض ایسے سلبی صفات خدا کے لئے ثابت کیے جو اس اصول کے خلاف تھے یا اس پر منطبق نہیں ہوتے تھے،

(۴) حکمیں نے خدا کی جسمیت کا انکار کیا حالانکہ شریعت اس بارے میں ساکت تھی، بلکہ قرینہ سے اثبات کا پہلو نفی کے پہلو سے زیادہ قوی نظر آتا ہے، مثلاً خدا نے وجہ دید کا اثبات کیا ہے، لیکن سچی بات یہ ہو کہ ہمیں جسمیت کا

نہ سرے سے انکار کرنا چاہیے اور نہ اثبات اور اگر کوئی پوچھے تو یہ کہہ دینا چاہیے ”لیس کشفہ شی“ اور اس کے چند دہانے (۵) خدا کی جسمیت کا انکار نہ کسی عقلی دلیل سے ثابت ہوتا ہے، اور نہ نقلی سے اور جو دلیل حکمیں نے قائم

کی ہیں وہ منطق کے معیار سے بھی گری ہوئی ہیں، اور شریعت سے بھی ادا کی تائید نہیں ہوتی،

(۶) جہور کے ذہن میں کسی ایسے موجود کا تخلید نہیں ہو سکتا جو جسم نہ ہو،

(۷) بڑی بات یہ ہو کہ اگر جسمیت کا انکار کر دیا جائے تو پھر بہت سی باتوں کا انکار کرنا پڑے گا، مثلاً

قیامت کے روز رویت باری کا،

(۸) اس کے علاوہ اگر جسمیت کا انکار کر دیا جائے تو حدیث میں قیامت کے جو حالات مذکور ہیں کہ

خدا عرش پر اس طرح تنگن ہوگا وغیرہ انکا بھی انکار کرنا پڑے گا اور اس طرح ساری شریعت اول یا محرف ہو کے رہ جائیگی اور قیامت کی اس تفصیل سے تہویل وغیرہ کا جو فائدہ حاصل ہوتا ہے وہ بھی جاتا رہے گا،

یہی وجہ تھی کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجال کے حالات کے بیان میں اس کی شناخت بتائی تو یہ

کہا کہ ان ربکم لیس باعوث اور یہ نہیں کہہ کہ ”وہو جسمہ واللہ لیس مجسمہ“ غرض شریعت کی تمام تصریحات

یہ کہیں تہ نہیں چلتا کہ اوس نے خدا کی جسمیت سے انکار کیا ہے،

(۹) سلف خدا کی جہت کے قائل تھے معتزلہ نے سب سے پہلے اس کا انکار کیا اور پھر اشاعرہ نے

موتور کی تائید کی، حالانکہ ظاہر شریعت کل کی کل خدا کی جہت کے تسلیم کرنے پر مبنی تھی، فرشتہ آسمان سے
وحی لیکر آپ کے پاس آتا ہے، آپ آسمان پر تشریف لے جاتے ہیں اور آخر میں خدا سے باتیں ہوتی ہیں، خدا
عرش پر جو سب سے اوپر ہو سکتا ہو، غرض اس طرح کی تصریحات سے شریعت کا کوئی حصہ خالی نہیں،
حکملین کہتے ہیں کہ جہت کے تسلیم کرنے سے خدا کی جمیٹ بھی مانتا پڑے گی، لیکن ہم اس میں کوئی حرج ہے
اور نہ اس میں کوئی نقصان ہے، اس کے علاوہ جہت کے لیے جمیٹ کچھ لازم بھی نہیں ہے، حاصل یہ کہ شریعت سے
جہت کا انکار کہیں بھی مفہوم نہیں ہوتا،

لیکن اب ابن رشد کے اس تمام نقد و تبصرہ کے پڑھ جانے کے بعد خود فیصلہ کر دو کہ کیا محدثین سلف
کے اس سے زیادہ کچھ اور بھی خیالات تھے؟

(۴) مسئلہ جبر و قدر

جبر و قدر کا مسئلہ فلاسفہ کے درمیان ہمیشہ سے معرکہ آرا رہا ہے، بیسویں صدی کے پیشتر جب
اس قسم کے مسائل عموماً سادی منطق سے حل کیے جاتے تھے اس مسئلہ میں دو فرقی تھے، لیکن اب طبیعیات کی ترقی
اور قانون توارث کے اہم مادی و نفسی اکتشافات نے مسئلہ کو بالکل صاف کر دیا ہے اور اب علمی حیثیت سے
جبر کا مذہب تسلیم کر لیا گیا ہے گو پوٹیل سائیس کے مصنفین اب بھی انسان کو با اختیار مانتے ہیں، لیکن یہ محض
اد کا ایک مفروضہ خیال ہے جو عملی علوم کے لیے ناگزیر طور پر تسلیم کرنا پڑتا ہے، ورنہ کوئی علمی دلیل اس پر
قائم نہیں ہوئی ہے،

نہ ہی پہلو سے اگر اس پر نظر ڈالی جائے تو انسان کی عقل میں چکا چوند سی پیدا ہو جاتی ہے، عموماً مذہب
کی بنا عذاب و ثواب آخرت پر ہے، لیکن دوسرے الفاظ میں اس کے معنی یہ ہیں کہ انسان اپنے افعال کا
آپ ہی ذمہ دار ہے، اس کے برعکس مذہب اس پر بھی زور دیتے ہیں کہ انسان کچھ نہیں کر سکتا، جو کچھ
کرنا ہے خدا کرتا ہے اور انسان محض ایک بولنے والی مشین سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتا، قرآن میں بھی

دونوں طرح کی آئین موجود ہیں جس کے سبب سے قدرتا مسلمانوں میں دو فریق پیدا ہو گئے ہیں، مقررہ
کا خیال یہ ہے کہ انسان کے افعال اوس کے اختیار سے صادر ہوتے ہیں بلکہ وہ اپنے افعال کا خود خالق ہے
اس کے مقابلہ میں جبرۃ انسان کو مجبور محض مانتے ہیں، انشاء نے دونوں فریقوں میں مصاحمت کے خیال
سے کسب کا پردہ اٹھا دیا، لیکن اذن کی یہ کوشش حقیقت مصاحمت نہیں بلکہ کسب کی آڑ میں جبر کا
مغنی اعتراف ہے، جب انسان کے کسب کو بھی اذنیوں نے خدا کا مخلوق تسلیم کر لیا تو پھر اب جبر کے
ماننے میں کونسی کسر باقی رہی؟

غرض جان تک اولہ سمیعہ کا تعلق ہر اس گروہ کا سچا شکل ہے، بڑی دقت یہ ہے کہ اولہ سمیعہ کس طرح
عقلی دلیل بھی اس بارے میں متعارض ہیں، علوم طبعیہ اس بات پر زور دیتے ہیں کہ انسان کا ارادہ
اوس کے خیال کے تابع ہے اور اوس کا خیال دیگر اسباب خارجی سے پیدا ہوتا ہے، مثلاً تربیت و تعلیم
وراثت عادت وغیرہ، تو اس لحاظ سے انسان کے کل افعال طبعی حیثیت سے محض چند علل خارجی کے معلول
ہیں، جن پر اس کا کوئی اختیار نہیں، دوسری طرف علمی علوم مثلاً اخلاق، قانون، اور بالٹیکس کا تقاضا
یہ ہے کہ افعال انسانی کے اغراض الگ الگ متعین کئے جائیں اور انسان پر اس کے افعال کی ذمہ داری
عاید کی جائے اور ظاہر ہے کہ یہ انسان کو سراسر مختار تسلیم کرنا ہے، غرض اس شکل کے حل کرنے کی معنی تدریس
ہیں سب مایوس کن ہیں اور کسی تدبیر سے انسان کی رسانی اس مسئلہ میں صحیح نتیجہ تک نہیں ہوتی،

ابن رشد کے علاوہ دیگر متکلمین نے جبر و قدر میں سے ایک ایک قول اختیار کر لیا تھا، اور اپنے خلاف
فریق کو کفر و شرک کا الزام دیتے تھے، لیکن ابن رشد نے ان سبھوں سے اختلاف کیا، اس کی تقریر کا حاصل
حسب ذیل ہے:-

ارادہ انسان کی ایک کیفیت نفسی ہے جس کا اقتضایہ ہے کہ انسان سے کچھ افعال صادر ہوں، لیکن
انسان کے ارادہ کی پیدائش اس کے اندر سے نہیں ہوتی، بلکہ اس کی پیدائش چند خارجی اسباب پر

موقوف ہوتی ہے اور صرف یہی نہیں کہ ان بیرونی اسباب سے ہمارے ارادہ میں استحکام پیدا ہوتا ہو بلکہ ہمارے ارادہ کی تعیین و تحدید بھی انہیں اسباب پر موقوف ہے، ارادہ صرف اس انجذاب قلبی یا ہرب قلبی کا نام ہے جو کسی نافع یا مضر شے کے تحمل یا وقوع خارجی کی وجہ سے ہمارے اندر پیدا ہوتا ہے، تو اس بنا پر خود ارادہ کا وجود بھی ایک حد تک بیرونی اسباب ہی پر موقوف ہے، اس کی مثال یہ ہو کہ جب کوئی خوش ناپختہ چائے منگاہ کے سامنے آتی ہو تو ہمیں خواہ مخواہ اس کے جانب میلان ہوتا ہے، یا جب کسی بد فہم یا پرہیزگار شخص پر منگاہ پڑتی ہو تو طبیعت خواہ مخواہ اس کے جانب کھینچتی ہو، یہی ہرب و انجذاب کی کیفیت ارادہ ہے، لیکن جب تک کوئی ایسی بات پیش نہیں آئی تھی جو ہمارے ارادہ کو اکساتی اس وقت تک خود ارادہ کا بھی وجود نہ تھا،

لیکن یہ بیرونی اسباب بھی خود بے ترتیب وقوع پذیر نہیں ہوتے بلکہ اپنی بیرونی علتوں کے تابع ہوتے ہیں، تو اس بنا پر ہمارے اندر ارادہ کی کیفیت بھی بے ترتیب اور بے وقت نہیں پیدا ہو سکتی بلکہ سلسلہ اسباب کی طرح ارادہ کا بھی ایک مرتب سلسلہ ہوگا جس کی ہر کڑی سلسلہ اسباب کی طرح بیرونی کڑی سے ملی ہوگی، اس کے علاوہ خود ہمارا نظام جسمانی بھی، جس پر ایک بڑی حد تک ہمارے ارادوں کا مدار ہے، ایک خاص نظام کے ماتحت ہے، اور یہ تینوں سلسلہ اسباب و مسببات ایک دوسرے سے جکڑے ہوئے ہیں، اسی کا نام تضاد و قدر ہے، ان تینوں سلسلوں کے تمام جزئیات و ذروع عقل کی دسترس سے باہر ہیں، ہمارے نظام جسمانی میں جو تغیرات واقع ہوتے ہیں وہ تا مگر ہمارے شعور سے ماورا ہوتے ہیں، اسی طرح بیرونی دنیا میں جو عوامل و مؤثرات ہمارے نفسانی حیات پر عمل کرتے ہیں، وہ بے انتہا ہونے کے علاوہ غیر شاعرانہ حالت میں ہم پر عمل کرتے ہیں، تو اس بنا پر اکثر ان بیرونی و اندرونی عوامل و مؤثرات کا فراہم کرنا بلکہ ان کا علم حاصل کرنا بھی طاقت بشری سے باہر ہوتا ہے، یہی سبب ہے کہ انسان تضاد و قدر کے سامنے بیچارہ و دیکیں ہے، وہ چاہتا کچھ ہے اور ہوتا کچھ ہے، اس کی وجہ یہی ہے کہ حالت شعور میں جو عوامل اس پر اثر کرتے ہیں ان کی بنا پر وہ اکثر کسی خاص بات کا ارادہ کر لیتا ہے،

لیکن یہ نہیں جانتا کہ غیر شاعرانہ طور پر اس پر کون کون عموال اس وقت اثر کر رہے ہیں، اور ادون کا اثر
آئندہ کیا ہوگا، پس جب ان مخفی عموال کی طاقت زبردست ہو کر اس کے اگلے ارادون میں عظیم نشان
تغیر کر دیتی ہو تو اس وقت اس کو نظر آ جاتا ہے کہ میرا ارادہ عموال کے مقابلہ میں بالکل بربستہ و ہاتھ

(۳)

ابن رشد اور غزالی

مسلمانوں میں جب فلسفہ کا رواج ہوا تو نئی ضرورتوں کی بنا پر ایک نیا علم کلام ایجاد ہو گیا جس میں
ملاحظہ اور دیگر غیر مسلم فرقوں کا رد کیا جاتا تھا، یہ نیا علم عقلی کلام تھا، علامہ شہرستانی لکھتے ہیں کہ حقیقت میں
اس علم کلام کا نام علم کلام بھی اسی وقت سے پڑا اور نہ پہلے یہ علم کسی خاص نام سے مشہور نہ تھا، اس علم کلام
کے بانی معتزلہ تھے، وہ اسلام میں نئے عقیدوں کے اضافہ کے ساتھ ساتھ فلسفہ و منطق کا رد بھی کرتے جاتے
تھے، اس کے لئے ادون کو ضرورت پڑتی تھی کہ فلسفیانہ لب و لہجہ اختیار کریں، چنانچہ اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوا
کہ عقیدہ کے فرق کے ساتھ عقاید کے اصطلاحات و اصول میں بھی فرق ہو گیا، بہت سے نئے مسائل نکل
آئے اور نئی نئی اصطلاحات میں پیدا ہو گئیں، علمائے سلف یہ تعلیم دیتے تھے کہ خدا کو ایک مانو، لیکن یہ نہ پوچھو کہ

ابن رشد کا یہ فلسفہ تقدیر گوزماں حال کے سائنٹفک اکتشافات کے موافق ہے لیکن اس ساری تقریر کا خلاصہ جبر کے
اعتراف کے عصبہ اور کیا ہو سکتا ہے۔ صرف ایک معمولی سا بدو ارادہ کارہ گیا ہے جس کا چاک کر دینا کچھ مشکل نہیں
خصوصاً زماں حال میں جب کہ نفسی تحقیقات سے یہ بات پایہ ثبوت کو پہنچ گئی ہے کہ انسان کی حیات انفرادی کا بیشتر
حصہ کیفیات غیر شعوری پر مشتمل ہے اور بقہ حصہ کیفیات شعوری کا جو بچا بھی ہے وہ بھی قانون وراثت اور تقود و مکرار کے ماتحت
رہتا ہے۔ نواب اس کے بعد ارادہ کیلئے کوئی کچا پیشہ ہی باقی نہ رہتی،

وہ کیونکر ایک ہے، وہ سمیع و علیم و قدیر ہے، لیکن اس کا کھوج مت کر کہ اس کا علم اس کی سماعت اور قدرت کیسی ہے، خدا کے ہونا ہمیں لیکن یہ نہیں معلوم کہ نہ ہاتھ کیسے ہیں اور بالآخر یہی معلوم ہے کہ خدا کے صفات ہیں، لیکن یہ پتہ نہیں لگتا کہ وہ اس کے عین ذات ہیں یا اس سے خارج، غرض علمائے سلف کو اس بات پر بڑا اصرار تھا کہ حقائق شریعت کی گہرین نہیں کھل سکتیں اور نہ ہمیں کھولنا چاہئیں، لیکن معتزلہ ان مسائل میں صحت بحث کرتے تھے، بلکہ اس بارے میں جو بات جس کی زبان سے نکل جاتی تھی وہ ایک مذہب بن جاتی تھی، اور اس طرح فلسفہ کے اثر ان فرقوں نے شریعت کو باز پھرنار کھا تھا غرض ابتدائیں گہ اس علم کی ایجاد اسلئے ہوئی تھی کہ تلافی اور ملاحدہ کار دیا جائے، لیکن بالآخر فلسفہ کی آمیزش کے سبب سے خود اس علم کی صورت منہج ہو گئی اور نیرالفلسفہ ہو کر رہ گیا، آخرین جیب نوبت یہاں تک پہنچی کہ اعتزال سے گذر کر زندہ و اکھا بھیلنے لگا تو اس وقت محدثین کے گرد وہین حرکت پیدا ہوئی، علم کلام نقلی کے جو طریقے پہلے سے مروج تھے وہ اس وبائے عام کے مٹانے سے قاصر تھے، امام ابو الحسن اشعری نے بھی اعتزال کے برخلاف بصیرت میں علم بنادیا، بتدکیم، علمائے سلف اور معتزلہ میں بعد المشتہقین تھا، امام ابو الحسن اشعری نے اس بعد و خلا کو پرکڑا چاہا، نفی تشبیہ کے باوجود خدا کے لیے صفات بھی ثابت کیے، تشریہ میں ایک متوسط طریقہ اختیار کیا، اور معتزلہ کی بہت سی بدعتوں کو رد کیا، غرض علم کلام کے جو طریقے مروج تھے ان کے علاوہ ایک ایسے طریقہ کی بنا ڈالی جو نہ بالکل علمائے سلف کے طریقہ کے موافق تھا اور نہ معتزلہ کی بدعتوں کا اس میں نام و نشان تھا، اتفاق سے امام اشعری کی خوش قسمتی یہ تھی کہ ابو بکر باقلانی ان کے طریقہ میں داخل ہو گئے، اب تک اشعریت میں فلسفہ کا میل نہ تھا، لیکن باقلانی نے فلسفہ کی باقاعدہ تعلیم پائی تھی، انھوں نے ایک نئے طریقہ سے اشعریت کی تہذیب و تدوین شروع کی، یعنی عقلی مقدمات کا اضافہ کر کے فلسفہ کا زور توڑنے لگے اور اس جگہ سی سے فلسفہ پر حملہ کیا کہ اس کے ستون ایک بارگی منہدم ہو گئے، بیوی جو فلسفہ کا کارفرمائے غیر مسئول تھا کسی سے باطل کیے باطل نہیں ہوتا تھا باقلانی نے اس کو باطل کر کے

جنہو لا تجزئہ کی تھیوری کو زندہ کیا جس سے انکا مقصود یہ تھا کہ استمرار مادہ کا نظریہ باطل ہو جائیگا نیز
شرا جساد کے ثبوت میں بھی اس سے آسانی ہوگی، اسی طرح یہ مسائل بھی بخلاف محال نہیں ہر، عرض کا
قیام عرض کے ساتھ نہیں ہو سکتا، ایک عرض کا بغداد و زمانوں میں محال ہر وغیرہ باقلانی کے ایجاد کردہ
ہیں، جن پر متاخرین اشاعرہ کے دلائل کی بنیاد ہو، باقلانی کے بعد امام الحرمین ابو المعانی نے اس پر اور
اضافہ کیا اور غزالی نے اس طرز کو اس قدر ترقی دی کہ امام اشعری کے وضع کردہ اصول سے اس کو
کوئی مناسبت نہ رہی،

اشعریہ و فلسفہ کا یہ تضاد عجیب و غریب تھا، کوئی میدان ایسا نہ تھا جہاں یہ دونوں حریف
لڑتے نظر نہ آتے ہوں، ان منازعات میں جن لوگوں نے حصہ لیا وہ حسب ذیل اشخاص تھے، علامہ
اسفرائینی، ابو بکر باقلانی، ابن فورک، امام الحرمین، امام غزالی، امام رازی، امام الحرمین نے جدت
یہ کی فلاسفہ کی منطق پر بھی حملہ آور ہوئے اور قیاس کے مقابلہ میں استقرار کی حمایت کی لیکن اس کے جو اصول
مرتب کئے وہ بیکار یا ناقص تھے، اس کے علاوہ امام رازی بھی مذہب کے اچھے وکیل ہیں، لیکن سب سے
زیادہ جن صاحب کی شہرت ہوئی وہ امام غزالی تھے، چنانچہ آج تک وہ فلسفہ کے خطرناک دشمن شمار کئے جاتے ہیں
خاص کر ابن رشد نے جب ان کا کھلے میدان میں مقابلہ کیا تو اس وقت صاف نظر آنے لگا کہ امام غزالی
فلسفہ کے مقابلہ میں حجۃ الاسلام ہیں،

امام غزالی ابتدا میں بہت بڑے فلسفی تھے اور از خود مطالعہ سے فلسفہ حاصل کیا تھا، اس دور میں
امام صاحب نے منطق و فلسفہ میں بہترین کتابیں تصنیف کیں، محکم النظر اور معیار العلم منطق میں وقتاً طویل
نطقہ میں نادر کتابیں ہیں، لیکن ایک عرصہ کے بعد ان کے خیالات میں تغیر ہوا اور فلسفہ سے نفرت ہو گئی تو علم کلام
کی جاب توجہ کی، مگر اس سے بھی ان کی تشفی نہ ہوئی، آخر الامرتصوف کے دامن میں پناہ لی، لیکن صوفیوں کی

ہرمین آکر اون کے خیالات اسقدر ترقی پذیر تھے کہ عام پسند نہ رہے تھے، چنانچہ اس دور میں جو کتابیں تصنیف کیں ان کا نام ہی مضمون بہ علی غیر اہلہ رکھا، ان واقعات کو خود امام صاحب نے ایک رسالہ میں مضبوط کیا ہے، لیکن امام صاحب کے اس تغیر خیال کے بابت ابن رشد کی رائے سننے کے قابل ہے شریعت میں تاویل کی وجہ سے جو مقاصد پیدا ہوئے ہیں ان کو ایک لطیف تشبیہ میں بیان کرنے کے بعد کہتا ہے،

اسلام میں سب سے پہلے خوارج نے فساد پیدا کیا، پھر معتزلہ نے، پھر اشاعرہ نے، پھر موافقین نے اور سب سے آخر میں غزالی نے، پہلے ادھون نے مقاصد الفلاسفہ ایک کتاب لکھی جس میں حکماء کی رایوں کو کھوکھو کر کے کم و کاست نقل کر دیا، اس کے بعد تہافت الفلاسفہ تصنیف کی جس میں تین مسائل میں فلاسفہ کی اس بنا پر کفر کی کہ ادھون نے خرق اجماع کیا، یہ کتاب مجموعہ اباطیل و شبہات ہے، اسکے بعد جواہر القرآن میں غزالی نے خود تصریح کی کہ تہافت الفلاسفہ محض عقل کی کتاب ہے، اور میرے اصلی خیالات مضمون بہ علی غیر اہلہ میں مندرج ہیں، اس کے بعد غزالی نے مشکوٰۃ الانوار ایک کتاب لکھی جس میں مراتب عارفین کی وضاحت کر کے یہ ثابت کیا کہ تمام عرفاء اصلی حقیقت سے ناواقف ہیں، جز ان لوگوں کے جو باری تعالیٰ کے متعلق فلاسفہ کے عقیدہ کو صحیح مانتے ہیں، اس تصریح کے باوجود متعدد مقامات پر غزالی نے یہ تصریح بھی کی ہے کہ علم الہی محض ظن و تخمین کا نام ہے، اور اسی بنا پر نفع من الضلال میں حکماء پر طعن کیا ہے اور پھر خود ہی یہ ثابت کیا ہے کہ علم غیوت و فکر سے حاصل ہوتا ہے، غرض غزالی کے خیالات اس قدر منتشر و پراگندہ ہیں کہ ان کے اصلی خیالات کا معلوم کرنا نہایت مشکل ہے۔

مذکورہ بالا اقتباس میں ابن رشد نے امام غزالی کے اودار خیالات کی جو تشریح کی ہے اس کی تصدیق ہر شخص کو

ان کی تصنیفات سے ہو سکتی، اور وہ خود بھی اس کے معترف ہیں، لیکن یہاں ہم کو اُن کی تمام تصنیفات میں سے صرف تہافت الفلاسفہ سے بحث ہے، جس میں اُنھوں نے فلسفہ کی تردید کی ہے، جس بنا پر اُن کو یہ کتاب لکھنے کا خیال پیدا ہوا اور اُس کو اُنھوں نے خود دیباچہ میں لکھا ہے، چنانچہ لکھتے ہیں،

ہمارے زمانہ میں بعض لوگ ایسے پیدا ہو گئے ہیں جن کو اپنے متعلق پر حسن ظن ہے کہ انکا دل و دماغ عام آدمیوں سے ممتاز ہے، چنانچہ اس زعم باطل کی بنا پر وہ مذہب کے تہود سے آزاد ہو گئے ہیں، حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ اُن کو محض تقلید نے گمراہ کیا ہے، یعنی سقراط، بقراط، افلاطون، ارسطو وغیرہ کے نام سُن کر اُن پر عجب طاری ہو گیا، اور فلسفہ پڑھ کر اُن کو حکماء کے بابت یہ خیال پیدا ہو گیا کہ عقل و فہم میں اُن کی کوئی ہمسری نہیں کر سکتا، پس جب اُنھوں نے یہ دیکھا کہ یہ فلاسفہ باوجود اتنی عقل و ذکاوت کے مذہب کی تہود سے آزاد تھے تو وہ یہ سمجھنے لگے کہ مذہب لغو و باطل ہے ورنہ فلاسفہ کیوں مذہب سے آزاد رہتے،

نہیدین اور باتیں بھی بیان کی ہیں جن کو ہم اپنے موقع پر نقل کرینگے اس کے بعد فلسفہ کے پیس سسٹون کو لیکر اُنکار دیا گیا ہے، گو اس طویل فہرست میں فلسفہ کے تمام مسائل کھینچ تان کر آگئے، مگر سسٹون کے ان میں سسٹون کی تفصیل یہ ہے،

(۱) حکماء کے اس دعویٰ کا ابطال کہ عالم ازلی ہے،

(۲) اس دعویٰ کا ابطال کہ عالم ابدی ہے،

(۳) فلاسفہ کا یہ خیال کہ خدا صانع عالم ہے، دھوکا ہے، ورنہ اُن کے اصول کے مطابق خدا صانع عالم نہیں ہو سکتا،

(۴) یہ بحث کہ خدا صانع خدا کا وجود ثابت کرنے سے عاجز ہیں،

(۵) فلاسفہ خدا کی توحید نہیں ثابت کرتے،

(۶) فلاسفہ کے اس دعویٰ کا ابطال کہ خدا کے صفات نہیں ہیں، (بقیہ حاشیہ صفحہ آئندہ پر)

آخر میں امام صاحب کی یہ ساری کوششیں راہ گمان ہو گئی، کیونکہ اول تو انھوں نے صرف تین مسائل میں فلاسفہ کی تکفیر کی اور باقی مسائل کے متعلق یہ فیصلہ کیا کہ ان کو مذہب سے کوئی تعلق نہیں، دوسرے اس وجہ سے کہ اکثر جگہ تو محض فلاسفہ کی دلیلین رو کی ہیں ورنہ فلاسفہ خود ان مسائل کے خلاف نہ تھے، مثلاً مشکلیں کی طرح فلاسفہ بھی خدا کو ایک مانتے ہیں اور اس پر عقلی دلیل قائم کرتے ہیں، مگر امام غزالی نے فلاسفہ کے اس خیال کو بھی رو کیا حالانکہ اس کا رد کرنا بیکار تھا، ابن رشد نے امام صاحب کی اس

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) (۷) حکم کا یہ قول غلط ہے کہ خدا جنس و فصل نہیں،

(۸) فلاسفہ کا یہ دعویٰ ثابت نہیں ہو سکتا کہ خدا کی ذات بسیط محض بلا ماہیت ہے،

(۹) یہ بحث کہ فلاسفہ خدا کی حسیّت کا انکار نہیں کر سکتے،

(۱۰) فلاسفہ کو دہریہ ہونا لازم ہے،

(۱۱) فلاسفہ یہ ثابت نہیں کر سکتے کہ خدا اپنے سوا کسی اور کو جانتا ہے،

(۱۲) فلاسفہ یہ ثابت نہیں کر سکتے کہ خدا اپنی ذات کو جانتا ہے،

(۱۳) فلاسفہ کا یہ دعویٰ غلط ہے کہ خدا جزئیات کو نہیں جانتا،

(۱۴) فلاسفہ کا یہ دعویٰ غلط ہے کہ آسمان حیوان متحرک بالارادہ ہے،

(۱۵) فلاسفہ نے آسمان کی حرکت کی غرض جو بیان کی ہے وہ باطل ہے،

(۱۶) فلاسفہ کا یہ دعویٰ غلط ہے کہ آسمان تمام جزئیات کے عالم ہیں،

(۱۷) خرق عادت کا انکار باطل ہے،

(۱۸) فلاسفہ یہ ثابت نہیں کر سکتے کہ روح ایک جوہر ہے جو نہ جسم ہے نہ عرض،

(۱۹) فلاسفہ یہ ثابت نہیں کر سکتے کہ روح ابدی ہے،

(۲۰) حشر اجساد کا انکار باطل ہے،

کتاب کا رد لکھا ہو، ہم یہ فیصلہ تو آگے چل کر کرینگے کہ امام صاحب اور ابن رشد میں سے کوئی کامیاب ہوا یا نہیں، لیکن یہاں پر وہ رائے سن لینا چاہئیں جو ابن رشد نے اس کتاب کے متعلق جا بجا ظاہر کی ہیں، ابن رشد کے ذہن میں اس کتاب کی وقعت نہ تھی کیونکہ وہ اس کے دلائل کو برہان سے کم رتبہ سمجھتا تھا چنانچہ ہم ان میں سے بعض راویوں کو ایک خاص موقع سے اقتباس کر کے لکھتے ہیں، ایک مقام پر امام صاحب پر یوں حملہ کرتا ہے،

آن مسائل کی تحقیق صرف وہ شخص کر سکتا ہو جس نے فلاسفہ کی کتابوں کا بغور مطالعہ کیا ہو، مطلب یہ کہ امام صاحب فلسفہ میں کچھ نہیں، کیونکہ ابن سینا کے علاوہ کچھ نہیں جانتے غزالی جو یہ اعتراض کرتے ہیں اس کی دو وجہیں ہو سکتی ہیں یا تو وہ تمام امور سے واقف ہیں اور پھر اعتراض کرتے ہیں اور یہ اشرار کا فعل ہے اور یا نادان واقف ہیں اور باوجود اس کے اعتراض کرتے ہیں اور یہ جاہلون کی شان ہے، لیکن غزالی دونوں باتوں سے بری ہیں معلوم یہ ہوتا ہے کہ یہ غرور و ذہانت ہے جس نے ان کو یہ کتاب لکھنے پر مجبور کیا اور کیا عجب ہے کہ اس دور میں سے وہ لوگوں میں مقبولیت حاصل کر چکے ہوں۔

ایک جگہ لکھا ہے کہ امام غزالی اعتراض در اعتراض کر کے ناظرین کو حیرت میں ڈال کر اپنا نفوذ قائم کرنا چاہتے ہیں ورنہ ان کے دلائل محض لغو اور سفیانہ ہیں، ایک جگہ لکھا ہے کہ سفیانہ دلائل و اعتراضات کی ترتیب و تالیف پر امام صاحب شاید اس وجہ سے مجبور ہو گئے ہیں کہ ان کو اپنی ذات کی برائت مقصود تھی یعنی چونکہ زمانہ پر آشوب اور فلسفہ بدنام تھا اسلئے یہ کتاب لکھ کر غزالی نے یہ ثابت کرنا چاہا ہے کہ وہ فلاسفہ کے عقائد کو نہیں مانتے۔

غرض جا بجا ابن رشد نے امام غزالی پر سخت سخت حملے کیے ہیں اور یہ ثابت کیا ہے کہ غزالی فلسفہ کے

دشمن ہیں ابن رشد جو فلسفہ کا وکیل ہے یہ دیکھ کر کس قدر جزبہ ہوتا ہو گا کہ امام غزالی نے فلسفہ کی دھجیاں اڑا دیں اسلئے امام صاحب کی نسبت ان درشت کلمات کے استعمال میں وہ ایک حد تک مجبور تھا لیکن دونوں میں واقعی محاکمہ کی غرض سے ہم مسئلہ خرق عادت کو منتخب کرتے ہیں، جس پر دونوں کی تقریریں مقابلہ سن لینے کے بعد یہ فیصلہ آسانی ہو سکیگا کہ دونوں میں سے کون حق بجانب تھا،

ایک حکیم جب اختیارات علیہ کے ذریعہ سے اشیاء کی باہمی نسبتوں اور علالت کو دریافت کر کے قوانینِ نطرت کا علم حاصل کرنا چاہتا ہے تو اس کو عالم کی تمام چیزوں میں ایک حیرت انگیز ربط و تناسب نظر آتا ہے وہ دیکھتا ہے کہ ہر نئے حادثہ کے پہلے بعض حادثے اور بھی ہوتے ہیں جن سے اس نئے حادثہ کی پیدائش ہوتی ہے اس بنا پر وہ یقین کرتا ہے کہ عالم کی تمام چیزوں کے درمیان ایک "لزوجی علاقہ" پایا جاتا ہے جس کا نام علاقہ علیت ہے، لیکن اس کے خلاف جب ایک تکلم اس بات پر غور کرتا ہے کہ دنیا کی کسی چیز میں تولید و خلق کی قوت نہیں بلکہ تمام چیزوں کا خالق صرف خدا ہے جو باوجود خالق عالم ہونے کے عالم و مرید بالذات بھی ہے، یعنی جو بات کرتا ہے اپنے اختیار سے کرتا ہے، وہ کسی "لزوجی علاقہ" کا پابند نہیں بلکہ یہ "لزوجی علاقہ" محض اس کی عادت جاریہ کا نام ہے جو کبھی کبھی منور ہو جاتی ہے اور جس کو انسان کی کوتاہی میں عقل غلطی سے لزوم و وجوب سمجھنے لگتی ہے تو ان تمام باتوں کے غور کرنے کے بعد وہ اس قطعی نتیجہ تک پہنچتا ہے کہ عالم کی کسی چیز میں کوئی لزوم نہیں پایا جاتا عالم صرف قادر مطلق خدا کے اشارہ چشم پر قائم ہے وہ جو تغیر چاہے کر سکتا ہے، یعنی دوسرے لفظوں میں قوانینِ نطرت محض دھوکا ہیں اور عالم کسی قانونِ لزوم کا پابند نہیں،

الفرض یہ دو متضاد مجرّم خیال ہیں، فلسفہ نے ہمیشہ پہلے خیال کی جنبہ داری کی ہے اور ادیان و مذاہب نے دوسرے کی، مذاہب کی بنیادی اس بات پر ہے کہ نبی سے عجائب و غرائب باتیں ظہور پذیر ہوتی ہیں، وہ فرشتہ سے بات چیت کرتا ہے، وہ لکڑی کو سانپ بنا دیتا ہے، پتھر پر اپنی لامٹی دے مارتا ہے اور اس سے پانی اُبٹنے لگتا ہے، تاہم ایزدی سے اس کو اپنے مخالفین پر فتح حاصل ہوتی ہے، غرض

دنیا میں خود اوس کی ذات ہی عجیب و غریب باتوں کا مجموعہ ہوتی ہے، مشکلیں اگر اس مسئلہ میں فلاسفہ کی مخالفت نہ کریں تو مذہب کے ستون منہدم ہو جائیں، چنانچہ غزالی نے بھی تہافت الفلاسفہ میں اس مسئلہ پر بحث کی ہے، غزالی کہتے ہیں،

”فلاسفہ کا خیال ہے کہ علت معلول کا اقتران جزو ظاہر میں نظر آتا ہے وہ ایک لازمی علاقہ ہے۔“

مبنی پر جس کی بنا پر یہ ناممکن ہے کہ علت کے بغیر معلول اور معلول کے بغیر علت پائی جائے، کل طبیعیات کی بنا اسی مسئلہ پر ہے لیکن ہم جو اس کے خلاف ہیں تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کے ماننے سے معجزات انبیاء میں قدرح ہوتی ہے، کیونکہ اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ عالم کی ہر چیز میں لازمی علاقہ پایا جاتا ہے تو اس صورت میں خرق عادت محال و ناممکن کے رتبہ تک پہنچ جائیگا حالانکہ مذہب کی بنا خرق عادت ہی پر ہے۔“

مذکورہ بالا اقباس میں امام صاحب نے مشکلیں کے اختلاف کی وجہ بیان کر دی، لیکن اس بحث میں سب سے پہلے یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا واقعہ میں فلاسفہ نے معجزات میں قدرح کی ہے یا ابن رشد کہتا ہے،

”معجزات کے بارے میں قدامت سے کوئی قول منقول نہیں، اودن کے نزدیک جس طرح اس بات میں بحث نہ کرنا چاہیے کہ نیکی و بدی کیا چیز ہے، اسی طرح مذہب کے مبادی و اصول میں بھی بحث نہ کرنا چاہیے، کیونکہ جب مبادی علم بحث و تحقیق سے بالاتر ہوتے ہیں تو مبادی عمل تو زیادہ اس کے حقدار ہیں، ہاں البتہ فلاسفہ اسلام میں ابن سینا نے معجزات سے بحث کی ہے۔“

لیکن اگر فلاسفہ نے معجزات میں بحث نہ کی ہو تو اس سے یہ کب لازم آتا ہے کہ وہ معجزہ کے مقررین یا علت و معلول میں علاقہ لازم و وجوب کے قائل نہیں، دیکھنا تو یہ ہے کہ فلسفہ نے لزوم و وجوب کو جو ثابت کیا ہے

تو وہ یہ کہ آگ نے کپڑے کو جلایا اس کا علم کیسے ہوا کہ آگ ہی جلنے کی علت ہے، مثلاً لین دیکھو
سب جانتے ہیں کہ عمل زود حیت سے نسل انسانی میں ترقی ہوتی ہے لیکن یہ تو کوئی نہیں کہتا کہ
یہ فعل بچہ کی پیدائش کی علت ہے۔

حاصل یہ کہ وجوب کا حکم محض ہمارے تجربہ و مشاہدہ پر مبنی ہے اور تجربہ سے وجوب و علت کا علم نہیں ہوتا،
صرف تقدم و تاخر اور سمیت یا شرطیت کا علم ہوتا ہے، تو اس بنا پر علت محض ہمارے تخیل کی پیدا کردہ
اصطلاح ہے جس کا خارج میں کوئی وجود نہیں، یہ غزالی کی تشکیک و لا اوریت کی آخری حد ہے، لیکن
اس کے مقابلہ میں فلاسفہ کہتے ہیں کہ،

”جو شخص علت کا انکار کرتا ہے اس کو یہ ماننے کی بھی ضرورت نہیں کہ ہر فعل کا صدور
کسی نہ کسی فاعل سے ہوتا ہے، باقی یہ بات دوسری ہے کہ ان سرسری اسباب کو جو ہمارے مشاہدہ
میں آئے ہیں کافی نہ خیال کیا جائے، لیکن اس سے علت پر اثر نہیں پڑتا، اصل شبہہ یہ ہے کہ
چونکہ بعض ایسی چیزیں بھی ہیں جن کے علل و اسباب کا پتہ نہیں لگتا، اسلئے سرے سے علت
ہی کا انکار کیوں نہ کیا جائے، لیکن یہ ایک بے مغالطہ ہے، ہمارا کام یہ ہے کہ محسوس سے غیر
محسوس کو تلاش کریں نہ یہ کہ غیر محسوس کی وجہ سے خود محسوس کا بھی انکار کر دیں۔“

اس سے علاوہ

”علم کی غرض کیا ہے؟ صرف یہی کہ موجودات کے اسباب دریافت کرنا لیکن جب اسباب ہی کا
سرے سے انکار کر دیا گیا تو اب کیا باقی رہا؟ علم منطق میں یہ بات بایزیت کو پہنچائی ہے کہ ہر
سبب کا ایک سبب ہوتا ہے تو اب اگر علل و اسباب کا انکار کر دیا جائے تو اس کا نتیجہ یا تو یہ ہوگا
کہ کوئی شے معلوم نہ رہے گی یا یہ کہ کوئی معلوم قطعی نہ رہے گا بلکہ تمام معلومات غلطی ہو جائیں گی تو

گویا علم قطعی دنیا سے معدوم ہو جائیگا۔

لیکن سوال یہ ہے کہ خود علم کی بنا کس بات پر ہے، فلاسفہ کہتے ہیں کہ ذاتی و عرضی کی تیز پر، مگر سچی بات یہ ہے کہ علم کی بنا محض تجربہ و استقراء پر ہے، اور تجربہ و استقراء عقیدہ علیت کی تائید نہیں کرتا، پس ابن رشد کا یہ خیال بالکل غلط ہے کہ عقیدہ علیت کے انکار سے علم کا ابطال ہو جائیگا، کیا علم اس بات کا مدعی ہے کہ وہ اشیاء کے علل و اسباب کو کھو لکر بتا دے گا جو اکثر نظروں سے مخفی رہتے ہیں؟ اور کیا علل و اسباب کے انکار کا یہ قطعی نتیجہ ہے کہ اصلی مصادر اشیاء کا بھی انکار ہو جائے؟ مشکلیں یہ کب کہتے ہیں کہ کسی فعل کا فاعل نہیں ہوتا، بلکہ او کا تو صریح الفاظ میں یہ دعویٰ ہے کہ ہر چیز کا فاعل خالق عالم ہے، مشکلیں کو اس سے انکار نہیں کہ اشیاء میں کوئی تعلق نہیں ہوتا، ہوتا ہی مگر لزوم و وجوب کا نہیں ہوتا، بلکہ محض عادت کا ہوتا ہی، فلاسفہ پوچھتے ہیں کہ

یہ عادت کس کی؟ کیا خدا کی؟ لیکن خدا کے لئے تو عادت تو نہیں سکتی، کیونکہ عادت ایک مکرر الکساب کا نام ہے جو شوق و ترقین سے حاصل ہوتا ہے، پھر کیا خود موجودات کی؟ لیکن موجودات اکثر بجان ہیں اور عادت صرف جاندار کی خصوصیت ہے، پھر کیا ہماری؟ مینے یہ لزوم و وجوب کا حکم ہمارے نفس کی عادت ہے، لیکن اس صورت میں موجودات کا یہ سارا سلسلہ انسانی عقل کا محض وضع کردہ ہو جائیگا، اور کوئی فعل ایسا نہ رہے گا جس کی بنا پر خالق عالم کو مکیم کہا جاسکے۔

لیکن اس میں کیا استحالہ ہے کہ علیت و وجوب کا حکم عقل انسانی کا وضع کردہ مان لیا جائے، مینے یہ تسلیم کر لیا جائے کہ جب واقعے متعدد و مرتبہ ایک ساتھ وقوع پذیر ہوتے ہیں تو ہم اپنے اس تجربہ کی بنا پر دونوں میں ایک تعلق عادی پیدا کر لیتے ہیں، یہ تعلق محض ہمارے نفس کا پیدا کردہ ہوتا ہے، ورنہ خارج میں

اس کا کہیں نام و نشان نہیں ہوتا، زیادہ سے زیادہ اس صورت میں یہ لازم آئیگا کہ موجودات کا سلسلہ وضعی ہو جائیگا (جیسا کہ ابن رشد نے کہا ہے) لیکن کیا علوم انسانی کی حقیقت اس سے بھی زیادہ کچھ ہے کہ انسان کے سامنے جو باتیں گذرتی ہیں، اون کے باہمی تعلقات کے بابت انسان کے ذہن میں خیالات کا ایک مرتب سلسلہ پیدا ہو جاتا ہے، یعنی کیا علم انسانی کی قدر و منزلت محض چند وضعی کلیات سے زیادہ کچھ اور بھی ہو سکتی ہے جو اکثر غلط اور بہت کم صحیح نکلتے ہیں، اب رہی یہ بات کہ حکیم کی حکمت کا علم کیسے ہوگا تو اس کا جواب یہ ہے کہ محض ان سرسری اور غیر لزومی تعلقات کے دریافت کر لینے سے بھی حکمت کا علم ہو سکتا ہے، یعنی اشیاء کی باہمی نسبتیں معلوم ہو سکتی ہیں جو علم انسانی کی اصلی حد ہے، انسان یہ حقیقت کا ادراک کر سکتا ہے اور نہ اس کی بے علمی و نادانیت سے اس کی علیت کو مبہم لگتا ہے، پس اس بنا پر علم انسانی کی حقیقت فرض لینا ہی غلط ہے کہ وہ اشیاء کے اصلی علل و اسباب کے جاننے کا نام ہے، اگر لفظ علیت کو لفظ "تعلق" سے بدل دیا جائے تو اس وقت علم کی یہ تعریف مان لینے میں ہم کو کوئی عذر نہ ہوگا، لیکن اس صورت میں فلاسفہ کا اصلی نصب العین پٹ جائیگا،

پس حاصل یہ کہ علاقہ علیت کے انکار سے نہ علم کا ابطال ہوتا ہے اور نہ حکیم کی حکمت میں اس سے کوئی خلل پڑتا ہے، ہاں البتہ مشکلیں کی غلطی یہ ہے کہ وہ علیت کا انکار کرنے کے بعد سلسلہ اسباب و مسببات بجائے انسان کی عادت قرار دینے کے خدا کی عادت مان لیتے ہیں، یعنی بجائے یہ تسلیم کرنے کے کہ جب دو چیزیں متعدد ایک ساتھ وقوع پذیر ہوں تو انسان اون میں تعلق عادی پیدا کر لیتا ہے وہ یہ تسلیم کرتے ہیں کہ اشیاء کا ہمیشہ ایک ساتھ وقوع پذیر ہونا خدا کی عادت جاریہ ہے جس سے انکا یہ مطلب ہوتا ہے کہ خدا اپنی اس عادت کو اگر چاہے تو پٹ سکتا ہے، لیکن مشکلیں کا یہ خیال و سیسا ہی غلط ہے جیسا فلاسفہ کا عقیدہ علیت، دونوں اس بات کی کوشش کرتے ہیں کہ خدا کی حکمت کو ثابت کریں، لیکن یہ غور نہیں کرتے کہ خدا کی حکمت کا اثبات اسباب و مسببات یا عادت ایزوی کے عقیدوں پر موقوف نہیں، اس

سلسلہ میں فلاسفہ متقدمین کی گمراہی کا اصلی سبب یہ کہ اشیاء کی باہمی نسبتوں کے متعلق جو خیالات اون کے ذہن میں پیدا ہوتے ہیں اون کو وہ بجائے اپنا خیال تصور کرنے کے ایک موجود واقعی فرض کر لیتے ہیں اس میں شک نہیں کہ معمولی حالت میں اسباب و مسببات کا سلسلہ ہم کو مربوط نظر آتا ہے، لیکن اس کے یہی نہیں ہو سکے کہ ہم اس معمولی ربط کو ”زوم“ یا ”جوب“ یا ”فردہ“ فرض کرتے لگیں۔ ابن رشد اس خیال سے بے چین ہونے لگتا ہو کہ

اگر سے اسباب و مسببات کا انکار کر دیا جائے یعنی یہ فرض کر لیا جائے کہ

ہائیات کا موجودہ حالت سے کسی دوسری حالت کی جانب منتقل ہو جانا ممکن ہے اور کائنات

میں کوئی لزومی ربط نہیں تو اس وقت حکیم کی حکمت کے لیے کیا باقی رہ جائیگا، حکمت تو نام ہی

اس کا ہو کہ ساری کائنات ترتیب و نظام کے ماتحت ہو، لیکن جب انسان کے تمام افعال

(مثلاً) کیفیات اتفاق ہر ایک عضو سے انجام پاسکتے ہیں، یعنی مثلاً حواسہ بصریہ کو ابصار سے،

حواسہ سماعت کو سماعت سے حواسہ ذوق کو ذائقہ سے کوئی لزومی ربط و علاقہ نہیں ہے

تو انسان کے ڈھانچہ میں خدا کی صنعت و حکمت کا کون سا نمونہ باقی رہے گا۔

فلاسفہ یہ سمجھتے ہیں کہ کائنات کے جو عوامل و مؤثرات یا علل و اسباب اون کے حیطہ شعور میں آگئے ہیں

بس یہی صنعت و حکمت کے مکمل علائم و آثار ہیں لیکن ان کو یہ نہیں سوچتا کہ ان ظاہری علل قریبہ کے

اندر ابھی کچھ اور مخفی عوامل بھی ہیں جو اون کی تنگ نظری اور جمل مرکب کی وجہ سے اون کی بصارت سے

اوجھل رہتے ہیں، احتشاد ارض کے اندر آنکھیں پھاڑ پھاڑ کے دیکھنے کی ضرورت نہیں، بلکہ صرف

اپنی آنکھوں پر سے اوجاد و حکم کے رنگین پردوں کو چاک کرنے کی ضرورت ہے، ابن رشد کے استعجاب

کی حد نہیں رہتی جب وہ یہ خیال کرتا ہو کہ،

”اگر موجودہ نظام پٹن جائے، یعنی جو چیز مغرب کی جانب حرکت کر رہی ہے وہ مشرق

کی جانب اور جو مشرق کو حرکت کر رہی ہو وہ مغرب کی جانب حرکت کرنے لگے، آگ بجائے
 اوپر چڑھنے کے نیچے اترنے اور خاک بجائے نیچے اترنے کے اوپر کو پڑھنے لگے تو پھر کیا ہوگا، کیا
 صنعت و حکمت باطل نہ ہو جائیگی،

لیکن اگر وہ آج زندہ ہوتا تو اپنی آنکھوں سے دیکھ اور کانوں سے سن لیتا کہ جس زمین کو وہ ساکن مان
 رہا تھا وہ ایک بارگی حرکت بطی کرنے لگی اور جن بھوس مادوں کو چمکی کے پاٹ کی طرح وہ متحرک دیکھتا رہا
 وہ ایک بارگی نظر کے سامنے سے غائب ہو گئے، پس کیا ترتیب و نظام اور حکمت و صنعت کے لیے یہ بھی
 ضروری ہے کہ اسباب و مسببات میں لزوم و وجوب بھی ہو، فلاسفہ یہ سمجھتے ہیں کہ اشیاء کی ان باہمی
 نسب و جہات کا کوئی واقعی وجود بھی ہے یعنی لزوم و وجوب وغیرہ ضمنی نسبتیں ہیں یہ کسی ایسی واقعی
 حالتوں کا نام ہیں جو ہمیشہ اشیاء موجودہ فی الخابج میں یکساں پائی جاتی ہیں، لیکن اس مغالطہ کی
 بنا بھی فلاسفہ کی وہی قدیمی عادت ہے کہ وہ اپنے مفروضہ خیالات کو ہمیشہ موجود واقعی کا رتبہ دینے
 لگتے ہیں، حالانکہ اکثر اوں کے مفروضات کا خارج میں نام و نشان تک نہیں ہوتا،

ہم بذات خود حکمت و سائنس کے منکر نہیں اور نہ مذہب و سائنس میں تضاد و تخالف ماننے کے لیے
 تیار ہیں، لیکن اوس کے ساتھ ہم فلاسفہ کے اس خیال کی بھی تائید نہیں کر سکتے کہ خرق عادت کو
 تسلیم کر لینے سے سائنس کا ابطال ہو جاتا ہے، وجہ یہ ہے کہ قدیم فلاسفہ کی حکمت و سائنس بھی اوں کے
 مابعد الطبیعیات کی طرح محض چند مفروضہ اور قیاسی کلیات کے ایک مجموعہ کا نام تھا جسکی بنا عموماً ان
 مفروضہ نسب و جہات اور قیاسی مماثلت و تضاد کے تصورات پر تھی جو اشیاء موجودہ فی الخابج کے سطحی
 مطالعہ سے دماغ میں پیدا ہوتے ہیں، چنانچہ اسی بنا پر اُنھوں نے چند کلیات قائم کر لیے تھے جن میں وہ
 عموماً دنیا کی ہر چیز پر منطبق کیا کرتے تھے، منجملہ ان مفروضہ کلیات کے " علت معلول " کا لفظ بھی تھا جس کی بنا

اشیاء موجودہ فی الخارج کے استقرائی اختیار و تجربہ پر نہ تھی "لزوم و وجوب" کے قیاسی تصورات پر تھی اور حقیقت میں ہم کو علت و معلول کی اس تعریف ہی سے اتفاق نہیں ہو جو فلسفہ کی کتابوں میں عموماً دہرائی جاتی ہے، بلکہ ہمارے نزدیک تو علت محض چند شروط کے مجموعہ کا نام ہے جس میں سوائے علاقہ قبلیت و بعدیت یا مسمیت کے وجوب و لزوم کی قسم کا کوئی علاقہ نہیں پایا جاتا، اس پر بھی اگر یہ خیال دل سے کس طرح نہ نکلتا ہو کہ علت و معلول کے ابطال سے سائنس کا ابطال ہو جائیگا تو آجکل کے سائنس دانوں کی استقرائی منطق کا مطالعہ کر کے دیکھ لو کہ وہ علت و معلول کی تعریف کیا کرتے ہیں، حقیقت میں سائنس کی بنا لزوم و وجوب پر نہیں ہے بلکہ محض اشیاء کے نسب و تعلقات پر ہے جو متعدد و متنوع اختیارات و تجربات کے بعد استقرائی اذعان کا رتبہ حاصل کر لیتے ہیں اور یہی استقرائی کلیات کا مجموعہ "لائق نیچر" کہلاتا ہے، جو انسان کے حدود علم اور قوانین استقراء کے محاذ سے تو یقینی قطعیت کا رتبہ رکھتا ہے لیکن اصلیت و واقعیت کے اعتبار سے اس کی قطعیت ہمیشہ معرض بحث و شک میں رہتی ہے، یہی وجہ ہے کہ آجکل کوئی بڑے سے بڑا سائنس دان بھی کسی مقبول قطعی قانون فطرت کو بھی قطعیت و اذعان اور اوعاد و حکم کے ان الفاظ سے کبھی ادا نہیں کرتا جسے عموماً فلاسفہ متقدمین اپنے سطحی سے سطحی کلیات و قوانین کو ادا کیے کرتے تھے، پس ابن رشد کو اپنے اس اصول پر کہ عقیدہ علت و معلول کے ابطال سے سارا علم محض وضعی و اصطلاحی ہو جائیگا، "بیجا اصرار ہے اور ایک قسم کا اوعاد اور حکم ہے، حجۃ الاسلام کے اس احسان سے فلسفہ کبھی بسکدوش نہیں ہو سکتا کہ زمانہ حال کے اجلہ فلاسفہ مثلاً ہیوم، مل، اسپنسر اور کامٹے، سب سینکڑوں برس پہلے انہوں نے علت و معلول کے اس غلط عقیدہ کا عقلی دلیل سے مقابلہ کیا جو صدیوں سے فلسفہ یونان کے ذریعہ مبتلائے جہل باشندگان ارض کے نفوس پر تسلط کیے ہوئے تھا اور جس نے علم تجسس کے امتداد کی راہ میں بھی چند مشکلات و موانع حائل کر دیئے تھے، جن سے بحالات موجودہ دنیا کا نجات پانا محال ہو گیا تھا، پس ابن رشد کے اوعاد و حکم کے مقابلہ میں

حجۃ الاسلام کا یہ منصفانہ دعویٰ سائنس دانوں اور اہل مذاہب و دونوں کے لیے پیش نظر رکھنے کے قابل ہے

”ان المقترنات فی الوجود اقترانھا لیس بطریق التلازم بل العادات یجوز

خرقھا فیحصل بقدرۃ اللہ ہذا الامور (ای البعث و حشر الاجساد) دون و جی

اسبابھا قد یکون ذلک باسباب و لکن لیس من شرطہ ان یکون ان السبب

هو المہم دہل فی خزانۃ المقدورات عجائب و غرائب

غرض جاصل یہ کہ سلسلۂ اسباب و مسببات (جس کو فلاسفہ ہمہ گیر قانون کہتے ہیں اور جس پر

اون کے علوم طبعیہ کی بنیاد ہے) کے متعلق فلاسفہ و متکلمین کے نقطہ نظر میں مشرق و مغرب کا فرق ہے،

فلاسفہ اسباب و مسببات کو لزوم و وجوب کے رشتہ سے وابستہ کرتے ہیں، لیکن متکلمین اون کے درمیان

محض تعلق عادی قرار دیتے ہیں، فلاسفہ کے نزدیک علت و معلول میں کوئی استثناء نہیں ہو سکتا،

لیکن متکلمین استثناء کے امکان و وقوع دونوں کے قائل ہیں،

اس اختلاف کا بڑا نتیجہ یہ ہے کہ گواہن رشد اور غزالی دونوں علم و مذہب میں تطبیق دینے

کی کوشش کرتے ہیں، لیکن تطبیق میں دونوں کا اصولی اختلاف ہو گیا، ابن رشد مذہب کو علم کے

تابع سمجھتا ہے، اور غزالی علم کو مذہب کے تابع، ابن رشد نے تطبیق کے لیے حسب ذیل قاعدہ مقرر کیا

”مذہب پر کوئی بات علت و معلول کے قاعدہ کے خلاف نظر آئے تو مذہب میں تاویل کرنا واجب ہے“

نفس المقال میں کہتا ہے،

و نحن نقطع قطعا ان کل ما ادی الیہ البرہان جب کوئی بات برہان سے ثابت ہو گئی ہو اور مذہب

و خالفہ ظاہر لشرع ان ذلک الظاہر یقبل التاویل میں اس کے خلاف ہو تو مذہب میں تعینی تاویل کی جاوے گی

(۱۲) دوسرا قاعدہ اس نے یہ بیان کیا ہے کہ

لہ تفہات الفلاسفہ صفحہ ۸۸، ۸۹ کشف الاولیٰ صفحہ ۸۸

(۱) نہ تو شرع کے کل الفاظ کو ظاہر مٹنے پر رکھنا چاہیے اور نہ کل میں تاویل کرنا چاہیئے،	(۱) ایسے محبان تحمل الفاظ الشرع کہما علی ظاہرہا کالات تخرج کلہا من ظاہرہا بالناوئل لہ
(۲) شرع میں ظاہر و باطن الگ الگ اس وجہ سے ہیں کہ لوگوں کی نظریں مختلف، اور طبائع جدا ہیں،	(۲) والسبب فی ہذا ود الشرع فیہ الظاہر والباطن ہن اختلاف نظر الناس وتباين قلوب فی التصدیق لہ
(۳) ظاہر میں تعارض کا منشا یہ ہے کہ راہنیں فی العلم تاویل کی کوشش کریں اور متعارضین میں جمع کریں، (۴) پس معلوم ہوا کہ بعض ظاہر شرع کی تاویل جائز نہیں مبادی شرع کی تاویل کفر ہے اور مابعد المبادی کی بدعت، اور بعض ظاہر کی تاویل اہل علم پر واجب ہے اور ان کے لئے اس کو ظاہر مٹنے پر رکھنا کفر ہے، اور غیر اہل علم کے لئے ان کی تاویل اور ظاہر مٹنے سے بھینا کفر یا بدعت ہے،	(۳) والسبب فی ہذا ود النظر اہر المتعلکہ فیہ ہن تباينہ الراہن فی العلم علی التاویل الجماع بینہما (۴) واذ اقرر ذلك فقد ظہر ان ہنہا ظاہر فی الشرع لا یجوز تاویلہ فان کان تاویلہ علی المبدأ ہن کفر، وان کان فی ما بعد المبادی فہو بدعت و ہنہا ایضا ظاہر یجب تاویلہ علی اہل البرہان و حملہم ایا علی ظاہر کفر، و تاویل غیر اہل البرہان لہ و اخراجہ عن ظاہر کفر فی حقہم ابدعۃ
(۵) اسی بنا پر ہماری رائے یہ ہے کہ بعض لوگوں کے لئے ظاہر پر ایمان فرض ہے اور اس میں تاویل کفر، اسی لئے تاویلات کچھ نہ کچھ صرف کتب علوم میں کرنا چاہئے تاکہ ان پر اہل تہمت ہی کی نظر پڑے،	(۵) ولذلك ما نرى ان من الناس من قرأ فی الايمان بالظاہر فالتاویل فی حقہ کفر لانہ فی حق الی الکفر ولہذا یجب ان لا یثبت التاویل الا فی کتب البرہان لہ یصل الیہا الا من اہل البرہان لہ

حاصل یہ کہ ابن رشد کے نزدیک فلسفہ و مذہب میں تطبیق دینے کے مقدم اصول یہ ہیں کہ

(۱) ہر مذہب کے دو پہلو ہوتے ہیں ظاہری اور باطنی، خاص لوگ اور علماء و دونوں سے واقع ہوتے ہیں اور عامی لوگوں کو صرف ظاہر کی واقفیت کی ضرورت ہوتی ہے۔

(۲) مذہب کا جو عقیدہ اپنے ظاہری پہلو کے لحاظ سے عقل کے موافق نہ ہوگا اوس میں تاویل کیجاوے گی بشرطیکہ یہ عقیدہ اصول مذہب میں سے نہ ہو،

تو گویا ان دونوں اصولوں کا نتیجہ یہ ہو کہ مذہب بجائے خود اہمیت نہیں رکھتا، اس کو انسان کے حاصل کردہ علوم پر قطعاً منطبق ہونا چاہیے، اور اگر منطبق نہ ہوگا تو زیر دستی تاویل کی جائیگی، اگرچہ بظاہر یہ نظر آتا ہے کہ اس طرز سے تطبیق کا فائدہ حاصل ہو جائیگا، لیکن غور سے دیکھو تو صاف پتہ چلے گا کہ مذہب کو تاویل ایسے باطنی پہلو کے تابع کر دیا گیا ہے جو ہمیشہ فلسفہ کے مطابق ہوگا اور تاویل جائز کر دی گئی ہے جس سے مذہب کی اصلی روح کمزور ہو جائیگی، یہی وجہ ہے کہ متکلمین بار بار کہتے ہیں کہ اہل فلسفہ جن باتوں کو عقل کے خلاف سمجھ کر اوں کی تاویل کرتے ہیں وہ دراصل عقل کے خلاف نہیں ہیں، متکلمین کا اصلی سوال یہ ہے کہ خلاف عقل ہونے کا معیار کیا ہے، ابن رشد اس کے جواب میں سادگی، لیکن امام غزالی دوسرا اصول مقرر کر کے اس منفذ کو بند کرنا چاہتے ہیں، ان کا اصول یہ ہے کہ عینک اور نظریات کسی عقیدہ کا خلاف عقل ہونا ثابت نہ ہو جائیگا اوس وقت تک تاویل نہ کی جائیگی، اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ امام غزالی کے نزدیک یہ بات کسی قطعی دلیل سے ثابت نہیں ہو سکتی کہ رویت کے لیے بعض خاص شرائط کی ضرورت ہے، لیکن ابن رشد کے نزدیک رویت کے شرائط کا انکار نہایت مضحکہ انگیز ہے، غزالی کے اصول کی بنا پر محال سے محال بات خدا کے اختیار میں ہے، لیکن ابن رشد کے نزدیک محال عقلی کا وجود ہی نہیں ہو سکتا، امام غزالی کے نزدیک خرق عادت کا وجود ممکن ہے کیونکہ علت و معلول میں علاقہ واجب نہیں ہوتا، لیکن ابن رشد کے نزدیک علت و معلول میں علاقہ واجب ہوتا ہے، اس لیے خرق عادت کا وجود

حال ہو، ذیل کی عبارتوں سے امام غزالی کے مطلب کی وضاحت ہوگی،

- (۱) يقول الفلاسفة ان بعث الاجساد في الروح
الى الابدان فيجى الدنيا لاجمالية فيجى الجنة
والحي واليعين وسانوا ما عدا به الناس امثال
ضربت لعمام الخلق لتفهيم ثواب عقاب
الحائنين ها اعلیٰ رتبة من الجحيم و هذا مخالف
لاعتقاد المسلمين،
- (۲) والالفاظ الواردة في التشبيه محتملة للتأني
على عادة العرب في الاستعارة ولكن ما ورد في
وصف الجنة والنار وتفصيل تلك الاحوال
بلغ مبلغا لا يتحمل التأويل فلا يبقى الا حمل
الكلام على التلبیس بتخیل نقیض الحق لمصلحة
الخلق واذ لاك ما يتقدس عنه منصب النبوة
واما ما عد من امور الاخرة ليس مخالفا في
قدرة الله فيجب الجری علی ظاهل الكلام
بل على فحی الا الذی هو صریح فیہ،
- (۱) فلاسفة کا خیال ہے کہ بعث واجساد - نار و جنت -
جسمانی اور اس طرح کے اور بواعید امثال میں جن کا
نشا ثواب و عقاب و جانی کو لوگوں کے ذہن نشین
کرنا ہے، جو جسمانی ثواب و عقاب سے بالاتر ہیں اور یہ
مسلمانوں کے اعتقاد کے خلاف ہے
- (۲) عرب میں استعارات کا اس طرح رواج ہے کہ ان
مواقع پر جو کلمات تشبیہی استعمال کیے گئے ہیں وہ یقیناً
محتمل تاویل میں مکر کثرت اوصاف و تفصیلات کی وجہ سے
تاویلوں کی گنجائش نہیں رہتی پس اس قسم کے خیالات کا
نشا یہ ہوگا کہ انبیاء نے مصلحتاً ان مواقع پر صحیح امور
نہیں بیان کیے بلکہ تلبیسات سے کام لیا، حالانکہ منصب
نبوت اس سے بالاتر ہے، علاوہ برین خدا نے جن
چیزوں کا وعدہ کیا ہے وہ اس کی قدرت سے باہر
نہیں لہذا ان مواعید کو ظاہر و صریح منہ پر حمل کرنا
چاہیے،

امام غزالی یہ بہت صحیح کہتے ہیں کہ اگر مذہب کے ان عقائد میں جو خلاف عقل نظر آتے ہیں
سنوئی تاویل کی جائیگی تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ مذہب گویا دھوکہ دے دے کہ لوگوں کو نیکی کی جانب

راغب کرتا ہے، ظاہر ہے کہ اہل مذہب اتنا بڑا الزام کیسے سن سکتے ہیں، اس کے علاوہ بقول امام صاحب کے ان خلاف عقل باتوں کے محال ہونے پر کوئی عقلی دلیل بھی تو نہیں قائم ہوئی ہے، بلکہ مذہب نے خدا کے اوصاف جو بتائے ہیں اول کے لحاظ سے تو یہ باتیں قطعاً محال نہیں رہتیں، ابن رشد کا یہ جواب قطعاً بیفائدہ ہوگا کہ حشر اجساد کا مسئلہ اصول مذہب سے ہے اور اس لیے ہم بھی اس میں تاویل کو جائز نہیں سمجھتے، یہاں پر حشر اجساد کا مسئلہ حقیقت میں بحث فیہ نہیں ہے، یہ مسئلہ تو مثال کے طور میں ضمناً آگیا ورنہ سوال تو یہ ہے کہ خلاف عقل اور محال ہونے کا جب کوئی معیار نہیں مقرر کیا گیا تو اس صورت میں باوجود اس کے کہ تاویل مخصوص لوگوں کے لیے جائز قرار دی گئی ہے پھر بھی بے موقع تاویل کے انسداد کی کیا صورت ہوگی، ظاہر ہے کہ ابن رشد کے اصول کی بنا پر علما و مجتہدین کی ترکیب ہون گئے، پس اس کا علاج اگر کچھ ہو سکتا ہے تو وہ ہے کہ امام غزالی کے اصول کی بنا پر سرے سے تاویل ہی سے احتراز کیا جائے، تا وقتیکہ اولہ قطعیت تاویل کرنے پر مجبور نہ کر دیں، لیکن کیا امام غزالی کی یہ شرط ابن رشد کے خلاف عقل اور محال عقلی کی شرطوں سے کچھ کم معیار ہے؟ پس اگر ابن رشد کے اصول سے قطع نظر کر کے امام غزالی کے اصول پر عمل کیا جائے تب بھی تو مشکل حل نہیں ہوتی، کیونکہ جیسا اوپر گذر گیا ہے کہ قطعیت کون ثابت کر لگایا؟ اس کے علاوہ فرض کر دو کہ اولہ قطعیت سے یہ ثابت ہو گیا کہ تاویل کرنے کی ضرورت نہیں ہے، مگر امام غزالی کے اصول کی بنا پر اب بھی یہ ممکن نہیں کہ اہل مذہب مطمئن ہو جائیں یہی بات تو یہ ہے کہ خود غزالی مطمئن نہیں ہوتے وہ خود التفرقہ بین الاسلام والزندہ، میں ہر چیز کے پانچ وجوہ قرار دیکر علی الترتیب اول میں سے کسی ایک کے ماننے پر زور دیتے ہیں جس کا دوسرے نفیوں میں یہ مطلب ہے کہ اگرچہ کسی خلاف عقل بات کے انکار پر کوئی قطعی دلیل قائم نہ ہو تاہم اگر تم اس کے وجوہ حقیقی کے علاوہ اس کا وجوہ شبہی یا وجوہ نہی یا وجوہ خیالی یا وجوہ عقلی مان لگے تو مذہب کی عدالت سے بری ہو جاؤ گے، تو اب اس بنا پر اگر بغیر خیال ابن رشد یہ کہتا ہے کہ حشر اجساد وغیرہ کی تفصیلات محض استعارات ہیں یعنی حقیقت یہ چیزیں واقعوں میں ہیں بلکہ محض انکا وجوہ شبہی ہے،

تو غریب ابن رشد حجۃ الاسلام کی عدالت سے کیوں مورد الزام بتا رہا؟

اصل یہ ہے کہ خود امام غزالی کو اپنے قائم کردہ اصول پر اطمینان نہیں ہو ورنہ وہ اس قدر ذوالنور
ڈول نہ ہوتے، لیکن بقول ابن رشد کے امام غزالی کا یہ تلون طبع فلاسفہ کی بیدینی سے زیادہ مذہب کے لئے
خطرہ ہے، کیونکہ اس طہرہ تو فلسفہ کے مسائل ثابت ہوتے ہیں اور نہ مذہب کی پوری تائید ہوتی ہے، نتیجہ یہ ہوتا
کہ دونوں میں تشکیک پیدا ہو جاتی ہے،

پس اب آخر میں ہمارے لیے یہ سوال نہایت دشوار ہو جاتا ہے کہ آیا ابن رشد کا اصول صحیح مانکر
ہر ضلّت عقل بات میں تاویل کرنے لگیں یا امام غزالی کی اتباع میں ان خلاف عقل ظاہری عقیدوں کو
اپنے حال پر چھوڑ دیں اس لئے کہ تفصیل تلک الاحوال بلغ مبلغ الا یحتمل لثاق راء حال
میں یہ بہت مشکل ہے کہ عقل کو ان خلاف عقل باتوں میں بحث کرنے سے باز رکھا جائے، گزشتہ زمانہ میں
عقل کی طرف سے عام بے پردائی مذہب کی سطوت کو برقرار رکھتی تھی، کیونکہ مذہب کو انسان کی معاشرت
غلبہ حاصل تھا، لیکن ہمارے زمانہ میں مذہب کا غلبہ بتدریج فنا ہو گیا، جس کا نتیجہ یہ ہے کہ اب عقل کی
طرف سے بے پردائی کا قائم رکھنا مشکل ہو گیا ہے، اب عقل کا دعویٰ انسان کے مقابلہ میں یہ ہے کہ کیا میرا
ساتھ دو اور سائنس کے بے پناہ اور زبردست انکشافات کے زیر سایہ سر بلند می اور تفوق حاصل کرو،
اور یا میری قوت کے سامنے بجز کا اعتراف کرو اور تہذیب و تمدن کو خیر باد کہو ہمیشہ کے لئے انحطاط
و گمنامی کے غمزدگی میں اپنے تئیں جھونک دو، ظاہر ہے کہ عقل کے اس ادعا و حکم کے سامنے ابن رشد
کی یہ بہت آواز گہما گہما اٹھ اٹھ سکتی ہے کہ ”مذہب کے طلسم میں عقل کی مداخلت غیر سودمند اور
مضر ہے“

حقیقت یہ ہے کہ مشکلیں کا یہ دعویٰ ہی غلط ہے کہ وہ علم و مذہب میں تطبیق کر دینگے بلکہ اس سے
زیادہ یہ خیال بھی قطعاً لغو ہے کہ مذہب و علم میں تضاد ہے، علم اگرچہ عالم کے سرسبز سے سرسبز راز و نون کے

کھولنے کی کوشش کرتا ہے، لیکن آخر میں ایک حد ایسی بھی ہے جس سے آگے بڑھنے کی عقل ہمت نہیں کرتی، مثلاً فلسفہ کی سب سے آخری حد یہ ہوتی ہے کہ وہ مادہ کے تشکلات کے لیے خود مادہ کا اور کوائل نفسانیہ کے لیے خود نفس کا وجود تسلیم کرتا ہے، لیکن اگر یہ پوچھو کہ مادہ نفس کی حقیقتیں کیا ہیں تو شاید عقل کو اپنے عجز کے اعتراف میں پس و پیش نہ ہوگا، یہی حال فلسفہ کے تمام نظریات کا ہے کہ جہاں تک اشیاء کے علل قریبہ کا تعلق ہے وہ تمام گزین کھولتا ہوا چلا جاتا ہے اور جہاں عالم کے مبادی اولیہ کا سوال آیا پس فوراً عقل بے بس ہو کر رہ جاتی ہے، اس سے معلوم ہوا کہ عقل چاہے جہاں تک بڑھتی چلی جائے وہ مبادی عالم کے حل کرنے میں قاصر ہے، لیکن اب عقل کی خدمت ہو جانے کے بعد ایک نیا عالم اور پیدا ہوتا ہے جس کا وظیفہ نظر و فکر نہیں ہے بلکہ تاثیر و تاثر ہے یعنی وجدان جس طرح عقل چیزوں کی نسبتوں کو دریافت کرتی تھی، اسی طرح وجدان اشیاء کے حسن و قبح اور نفرت و رغبت کے اصول دریافت کرتا ہے اور ایک فلسفی عجیب سے عجیب خارق خارق عادت کی توصیف جاکرک جائیگا، لیکن انسان کا وجدان خرق عادت کے سبب سے بحث نہیں کریگا، بلکہ وہ خرق عادت کا مشاہدہ کر کے محو حیرت بن جائیگا، اور اس فلسفی کا رنامہ پر حیرت و استعجاب کا اظہار کرنے لگے گا،

امول بالابیش نظر رکھو مذہب و فلسفہ کے عمیق مطالعہ سے یہ عقدہ صاف کھل جاتا ہے کہ عقل کا دائرہ اشیاء کی باہمی نسبتوں اور ادون کے علل و اسباب کا دریافت کرنا ہے، بلا لحاظ اس کے کہ ان اشیاء انسان کے قلب پر کیا اثر پڑتا ہے، اور مذہب کا دائرہ یہ ہے کہ انسان کو ہر چیز کے حسن و قبح سے آگاہ کرے اور ہر چیز کے خواص و نتائج کی تشریح کرے، بشرطیکہ انسان کے فعل و عمل کو ان نتائج سے کوئی تعلق نہ ہو ظاہر ہے کہ نتائج کے علم سے انسان کے ذخیرہ معلومات میں کوئی اضافہ نہیں ہوتا، لیکن اذکا دیات کرنا عمل کرنے سے پیشتر انسان کو ہلاکت سے بچا لیتا ہے،

پس اس بنا پر مذہب و فلسفہ میں سے کسی کو یہ حق حاصل نہیں کہ دوسری سرحد میں قدم رکھے۔

عقل مذہب کے نظری حصہ سے بحث کر سکتی ہے، لیکن نہ اس غرض سے کہ آخری فیصلہ کا اختیار اپنے ہاتھ میں رکھے، بلکہ صرف اسلئے کہ مذہب کو بھی عقل کی سرحد میں طبع آزمائی کی اجازت دی گئی ہے، یعنی دوسرے لفظوں میں عقل کو مذہبی اعتقادات کے متعلق فیصلہ کرنے کا کوئی اختیار نہیں دیا جاسکتا کیونکہ وہ ان وجدانی دلیلوں کو سمجھنے سے قاصر ہے جو مذہب اپنے دائرہ میں قائم کرتا ہے، اسی طرح مذہب کو بھی یہ حق حاصل نہیں کہ عقل کے دائرہ میں قدم رکھ کر عقلی دلیلوں پر نظر ثانی کرنے لگے، بلکہ اگر اجازت ہو تو مذہب کی خدمت میں یہ موضوع پیش کرنا اشد ضروری ہے کہ وہ عقلی فیصلوں پر نا سمجھی سے کلمہ جہنی کے علاوہ عقل کی طرف سے بغض کیے بیج جو دلوں میں بوتا ہے یہ اس کی شان سے از حد بعید ہے، مذہب کا دائرہ چونکہ سراسر وجدانی ہے اسلئے اس کی نظر علم و عقل پر بھی اسی حیثیت سے پڑتی ہے کہ یہ اس کے منافع میں کمان ہنگ سدا رہا ہوتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ جتنے شدید بغض و تعصب کا اظہار عقل کے خلاف مذہب کی جانب سے ہوتا ہے بچاوری عقل اسکا عشر عشر بھی جواب نہیں دے سکتی،

غرض ہماری رائے میں ابن رشد اور غزالی دونوں کی بڑی غلطی یہ ہے کہ پہلے وہ مذہب و عقل میں تضادم فرض کرتے ہیں، اس کے بعد اس تضادم کو چند مفروضہ اصول کے ذریعہ سے دفع کرنا چاہتے ہیں، جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ شیخ پہلے سے زیادہ کشادہ ہو جاتی ہے، خاص کر ابن رشد نے تو غضب یہ کیا کہ مذہب کے مقابلہ میں عقل کی سراسر طرفداری کی، اگر بجائے اس کے وہ اپنے مقصد کو اور زیادہ واضح کر دیتا تو شاید اس کے خلاف ان سازشوں کا طوفان نہ بلند ہوتا جس کی بدولت وہ اپنی دنیاوی زندگی میں بھی ناکام رہا،



باب سوم

ابن رشد کا فلسفہ

(۱) ماہیت مادہ تخلیق عالم ابن رشد کا فلسفہ ماہیت مادہ اور تخلیق عالم کے مسئلہ میں مذہب و فلسفہ کا تضادم، ارسطو کی ایجاد کردہ قوت و فعلیت کی تفریق، وجود کی قسمین بالقوہ اور بالفعل، تکوین کی دو حالتیں، صنع باری اور صنع مخلوق کے باہمی فرق، قدامت و تخلیق عالم کے مسئلہ میں ابن رشد کی تفصیلی رائیں، اس مسئلہ کی تقریبات

(۲) نفوس فطریہ و روح ہر مجردہ کی مقصورہ، ابتدائے دور تمدن کے انسانی عقیدے، طالس ملٹی کے فلسفہ میں یونانیوں کے علم الامتہام کا اثر، ارسطو کی مقصورہ نفوس فطریہ کے متعلق، اور اس کا تعلق یونان کی میتھالوجی سے، نفوس فطریہ کا نظریہ ابن رشد کے فلسفہ میں، نظام عالم کی ترتیب و مدارج، افلاک کا نظریہ، عرب فلسفہ اور ارسطو کے نظریہ کا فرق، مافوق الفطرت کے دور اور دور عقلیت کے فروق اور ان کے اثرات،

(۳) نفس ناطقہ کا نظریہ، فلسفہ میں ماہیت روح یونان کے قدیم فلسفہ میں۔ ارسطو کے فلسفہ میں، روح و نفس کا باہمی فرق، روح حسی اور نفس ناطقہ کا

فرق جسم اور نفس ناطقہ کا فرق، نفس ناطقہ کی دو قسمیں نعلی و انفعالی، عقل نعلی و انفعالی کے
بابت ارسطو کی مختلف رائیں ادن کی تطبیق اور اس پر نقد، نفس ناطقہ کی ماہیت کے بابت
ارسطو کے شاگردوں کی رائے، اسکندر افروسیسی کا نظریہ، وحدت عقل اور عقل فعال کے مسئلہ
مشائی فلسفہ میں،

(۴) **ابن رشد کا علم النفس**، عربوں کا نفسیاتی فلسفہ، ابن رشد کے فلسفہ
کے تین اہم مسئلے،

(۱) وحدت عقل کا مسئلہ عقل کی پانچ قسمیں، ادن کی ماہیتوں کے بابت ابن رشد اور
یونانی مفسرین کا اختلاف رائے، عقل نعلی و انفعالی کی بحث اور اس مسئلہ میں ابن رشد کا
نقد، وحدت عقل کا مسئلہ، اس نظریہ کے نقائص،

(۲) عقل مفارق سے عقل منفعل کے اتصال کا مسئلہ، ارسطو کے فلسفہ میں اس کی تشریح،
ابن رشد کے خیالات، اس کے حصول کے ذرائع کے متعلق فلاسفہ کا اختلاف، اسکندریہ
کے فلاسفہ اور اہل تصوف کی رائے، ابن رشد کے خیالات،

(۳) یہ بحث کہ عقل منفعل عقل مفارق کا ادراک کر سکتی ہو یا نہیں، اس مسئلہ میں ارسطو کی
خاموشی۔ ابن رشد کا نظریہ، ابن رشد کے علم النفس کا خلاصہ،

(۵) **حیات بعد المات**۔ نفس انفعالی کی فنا پذیری اور نفس نعلی کی ازلیت،
اس کے اوصاف کی ازلیت، حیات بعد المات کے افسانوں کی نسبت ابن رشد کا اظہار
خیال، حشر جساد کا انکار عربی فلسفہ میں، حشر جساد کے دو عقیدے اور ابن رشد کے
خیالات، اعادہ موصوم کے مسئلہ کا انکار حشر جساد کے باب میں ابن رشد کی صریحی
عبارتیں اور اس باب میں تاویل کا انکار،

(۶) ابن رشد کا علم الاخلاق اور علم السیاستہ، علم اخلاق اور علم سیاست کے جانب سے مسلمان فلاسفہ کی بے توجہی اور اس کا سلب، علم اخلاق اور علم سیاست عربی فلسفہ میں، ابن باجہ کا سیاسی نظریہ، ابن رشد کی شرح جمہوریت، ابن رشد کے سیاسی خیالات، قرون متوسطہ میں ابن رشد کے جانب ایک ظالمانہ سیاسی نظریہ کا اقتساب،

(۱)

ماہیت اور تخلیق عالم

ابن رشد کا فلسفہ کوئی نیا فلسفہ نہیں، بلکہ ارسطو کے فلسفہ کی شرح ہے، ارسطو کے فلسفہ کے مبادی سب کے سب وہ تسلیم کرتا ہے، البتہ ارسطو کے فلسفہ میں جہاں کہیں ابہام رہ گیا ہے اس کی وہ تشریح کر دیتا ہے، یا جن مسائل کو ارسطو نظر انداز کر گیا ہے ابن رشد وہاں نئی تحقیقات کا اضافہ کرتا ہے، لیکن نئی تحقیقات کے سلسلہ میں وہ اکثر مشائی فلسفہ کو مذہب افلاطونیہ جدید کے مسائل سے غلط کر دیتا ہے، بہر حال جہاں تک مبادی اور اصول کا تعلق ہے ابن رشد تراشائی اور ارسطو کا مقلد ہے، اس باب میں ہم اس کے فلسفہ پر فیصلہ کی نظر ڈالنا چاہتے ہیں،

ابن رشد کے فلسفہ کی صحیح تشریح مشکل ہے، کسی مصنف کے خیالات پر اسی وقت نظر ڈالی جاسکتی ہے جب اس کی سب کتا بین پیش نظر ہوں، لیکن ابن رشد کی اہم تصنیفات کا تو کیا ذکر اس کی مولیٰ کتاب تک دستیاب نہیں ہوئے، سب کتا بین تقریباً لاطینی اور عبرانی میں ترجمہ ہو کر یورپ کے عظیم الشان کتب خانوں کی زینت و زینت بنی، ہونی ہیں، انگلستان میں آکسفورڈ کی بوڈلین لائبریری میں اس قسم کا بہت بڑا ذخیرہ فراہم کیا گیا ہے، میں نے ایک دو مرتبہ اس کے وزینہ کو شش کی کہ وہاں سے کچھ اقتباسات حاصل کروں، (بقیہ حاشیہ صفحہ آئندہ پر)

ابن رشد کا فلسفہ و مسلولوں پر مبنی ہو، قدامت و ازلیت عالم، اور وحدت عقل، اول الذکر مسئلہ پر اسلام کے تشکیلین سے اس کو مقابلہ کرنا پڑا اور ثانی الذکر مسئلہ پر سچی مشکلیں نے اس سے نبرد آزمائی کی،

تخلیق عالم کے مسئلہ میں عقلا نے ہمیشہ سے تین راہیں اختیار کی ہیں، ایک فریق کہتا ہے کہ عالم ایک مجتمع الصفات ہستی کا پیدا کردہ ہے، اس ذات نے نہ صرف عالم کا ابتدائی ڈھانچہ تیار کیا، بلکہ دنیا میں جتنی چیزیں پیدا ہوتی ہیں اسی ذات کی بدولت پیدا ہوتی ہیں، اسباب و مسببات محض خیالی و محسوس ہیں، ورنہ انسان و دیگر کچھ مسموئی چیزوں تک کی تخلیق و تشکیل محض اسی ذات کے ارادہ و مشیت سے ہوتی ہے، وہ عالم اکمل اور غیب دان ہے، اس کا ارادہ سب پر حاوی اور مشیت اس پر، یہ اہل ادیان اور تشکیلین کی رائے ہے،

بقیہ حاشیہ گذشتہ) لیکن آخر الامر یہ معلوم کر کے سخت افسوس ہوا کہ یہ سارا ذخیرہ عبرانی میں منتقل شدہ ہے، اور اسلئے ادن کی علمی دسترس سے باہر ہے، صرف ایک چھوٹی سی کتاب، بعد الطبیعیہ کے نام سے مصر میں چھپی ہے اور اس کے علاوہ تہافت الہامین فلسفہ کے مسائل پر کچھ تقریریں ہیں پس ہوا کے فقدان کی حالت میں اس کے مو کوئی چارہ نہ تھا کہ ورنہ کچھ ستر تقنین کی تصنیف کی جا سکتی۔

رجوع کیا جاتا، اس موضوع پر یون تو جرجن اور زنج میں بہت بڑا ذخیرہ موجود ہے، لیکن تین کتابیں نہایت مشہور ہیں ایک پر فیئرمنک کی کتاب ”تطبیق فلسفہ عرب و یہود“، دوسری رینان کی ”ابن رشد اور اسکا فلسفہ“ اور تیسری مولر کی ”ابن رشد اور اس کے فلسفہ کے مبادی و منہ“ پر فیئرمنک خود یہودی ہے اور ابن رشد اور اس کے یہودی شارحین کی کتابوں کا حافظہ، رینان اور مولر نے متعدد کتابوں کے قلمی نسخوں کی مدد سے اس موضوع پر قلم اٹھایا ہے، اسکے علاوہ اس موضوع پر قلم اٹھانے والے یہ بھی نہایت علمی و محققانہ اور اسلوب کی کتابوں کا مطالعہ کیا جاتا، چنانچہ اس سے ہوا سے جو نتائج اخذ کئے گئے ہیں، تن کے صفات میں کر کے جاتے ہیں جن میں بات پر خود ابن رشد کی کتابوں سے تہافتنا فراہم کئے جاسکتے ہیں خود اسی کا حوالہ دیا گیا ہے، اور چنانچہ قدامت اور فقدان مواد کی کمی چھائی ہوئی ہو، ہان رینان یا ستر مولر یا پر فیئرمنک کی روایت پر اعتماد کیا گیا ہے،

بلکہ اس نے مادہ کو تشکیل اور ذی صورت کر دیا ہے اور اسی کا نام تخلیق ہے، عالم کی تمام چیزیں قانون علیت کی تابع ہیں اور عالم کے تمام تغیرات اسی قانون کی ماتحتی میں انجام پاتے ہیں، کسی نئی چیز کی پیدائش کے وقت خدا کو خلل و بیانیہ نہیں پڑتا، بلکہ قانون علیت کی ماتحتی میں پیدائش کا سلسلہ برابر جاری ہے، اس مذہب کی بنا پر خالق عالم کا درجہ بہت پست ہو جاتا ہے، اور حقیقت یہ ہے کہ اس فریق نے دو مساوی وجوہ تسلیم کر لیے ہیں ایک مادہ جو اپنی تخلیق میں کسی سبب کا محتاج نہیں اور دوسرا محرک یا خالق عالم جو مادوں کو حرکت میں لائے اور ان کو وجود علت سے بے نیاز ہے،

تیسرے گروہ نے محرک کی شق کو بالکل اڑا دیا، یعنی یہ کہ مادہ جس طرح اپنے وجود میں علت کا محتاج نہیں، اسی طرح تشکیل و حرکت میں بھی علت سے بے نیاز ہے، حرکت دائمی اس کا خاصہ ہے اور اسی سے شکیں اور صورتیں پیدا ہوتی ہیں، یہ مادہ پرست طبعیین کا خیال ہے،

بہر حال مذہب کے مقابلہ میں فلسفہ کے تمام فریق اس بات میں متفق ہیں کہ خالق عالم کے علاوہ مادہ بھی ایک ناقص ہستی ہے جو کم از کم اپنے وجود میں خالق سے بالکل بے نیاز ہے، اسی مقام پر اگر فلسفہ کا مذہب سے تقادم ہوتا ہے، کیونکہ مادہ کو وجود میں علت العللی سے بے نیاز ماننے کا مطلب اس کے سوال اور کیا ہو سکتا ہے کہ خالق عالم کا وجود بیکار محض اور مطلق تسلیم کر لیا جائے، باقی رہی مادہ کی تشکیل و حرکت تو یہ جیسا کہ طبعیین کا خیال ہے خود مادہ سے نتیجہ مانی جاسکتی ہے، محرک کی ذات سے محرک کا خارج اور غیر ہونا کیا ضروری ہے، اگر یہ کہا جائے کہ مادہ بے شعور ہے اور تشکیل و تحریک کسی ذی شعور عقل کا کام ہے تو خود مادہ ہی کہ ہم عقل کیونکہ تسلیم کر لیں، یہی وجہ ہے کہ فلاسفہ کے مقابلہ میں شکیں کو مادہ اور ازلیت عالم کے انکار پر بڑا اصرار ہے اور یہی سبب ہے کہ ابن رشد بھی جا بجا اسی مسئلہ پر خامہ فرسائی کرتا ہے، ارسطو کے بیشتر فلاسفہ صرف خارجی موجودات (مثلاً آگ پانی وغیرہ) پر نگاہ رکھتے تھے اور

انھیں کو اصل کائنات سمجھتے تھے لیکن یہ چیزیں بذاتہ متغیر اور فنا پذیر ہیں، ان سے عالم کے مبادی کا پتہ نہیں لگ سکتا، لہذا ارسطو نے نہایت وقت فکر سے یہ بات ایجاد کی کہ وجود کی دو قسمیں ہیں وجود بالفعل اور وجود بالقوہ، وجود بالقوہ سے مراد وہ استعداد و صلاحیت ہے جو وجود بالفعل سے مقدم ہوتی ہے، ارسطو کا یہ کلیہ ایک مشاہدہ پر مبنی ہے،

رض کریم آگ کو حار کہتے ہیں، کیونکہ اس سے حرارت صادر ہوتی ہے اور یہی آگ بالواسطہ یا بلا واسطہ پانی بھی بنجاتی ہے، یعنی اس میں برودت پیدا ہو جاتی ہے، تو کیا ان دو متضاد حالتوں کی بنا پر یہ کہنا صحیح ہوگا کہ آگ بالفعل ان دو متضاد کیفیتوں کی حامل یعنی بار و حار دونوں ہے؟ ظاہر ہے کہ یہ محال ہے، اس لیے معلوم ہوا کہ آگ میں دو قوتیں ہیں ایک فاعلہ و دوسری منفعلہ، یا ایک بالقوہ اور دوسری بالفعل یعنی ایک استعداد اور دوسری فعلیت، حرارت جو اس سے اس وقت صادر ہو رہی ہے وہ بالفعل ہے اور برودت کی جو صلاحیت اس میں ہے وہ بالقوہ ہے، قوت فاعلہ کو وہ صورت کہتا ہے، اور قوت منفعلہ کو مادہ،

مادہ کے متعدد مدارج ہیں کائنات کے اندرونی سلسلہ میں مواد بیدہ کا سلسلہ جاری ہے جس کی انتہا مادہ اولیٰ یعنی ہوتی پر ہوتی ہے، مادہ اور صورت دونوں الگ الگ نہیں پائے جاسکتے، مادہ صورت کا محتاج ہے اور صورت مادہ کی، صورت یعنی وجود بالفعل، مادہ یعنی وجود بالقوہ، پر بالزمان اور بالذات دونوں حیثیتوں سے مقدم ہوتی ہے، بیچ جو زمین میں بویا گیا ہے ظاہر ہے کہ وہ پیدا ہونے والے درخت پر بالزمان مقدم ہے، لیکن بعض حیثیتوں سے مادہ بھی صورت پر بالزمان مقدم ہوتا ہے، مثلاً پیدا ہونے والے درخت کی استعداد اور خود اس درخت سے مقدم ہوتی ہے،

مادہ اور صورت دونوں غیر مخلوق ہیں، یعنی عدم سے وجود میں نہیں آتے ہیں، البتہ ان سے ملکر جو

سلفہ ابدیہ طبیعیہ، ارسطو کتاب نم باب اول، سلفہ ایشا کتاب دوم باب دوم، سلفہ ایشا کتاب ہفتم باب ہفتم، سلفہ ایشا کتاب ہفتم باب ہفتم،

چیزیں بنتی ہیں، یعنی اشخاص جزئیہ (مثلاً زید عمر و کر و غیرہ) وہ مخلوق ہیں، شئی کا لاشی سے پیدا ہونا محال ہے،
یہی وجہ ہے کہ شئی کے وجود کے پیشتر مادہ موجود ہوتا ہے اور اسی پر صورتوں کا توار ہوتا رہتا ہے۔

اقتباسات بالا سے یہ بات بخوبی واضح ہے کہ ارسطو کے نزدیک مادہ محض استعداد و قابلیت کا نام ہے،
اور یہ کم فیش ہر چیز میں وجود کے پیشتر بھی پائی جاتی ہے، اس بنا پر عالم کا مادہ یقینی ابدی اور غیر مخلوق ہوگا
لیکن چونکہ یہ ناممکن ہے کہ مادہ پر عدم محض کی یہ حالت ہمیشہ طاری رہے، یعنی چونکہ مادہ کے لئے یہ بھی
ضروری ہے کہ وہ کسی نہ کسی صورت میں متشکل ہو، اسلئے یہ استعداد ایک مدت تک عدم کی حالت میں نہیں
رہ سکتی، بلکہ فعلیت میں وہ ضرور آئیگی، اسی انتقال حالت کا نام حرکت ہے، گویا عالم ازل سے حرکت کی
حالت میں ہے اور حیات کا منشا ہی حرکت ہے، حرکت یا تکوین کی چار علتیں ہوتی ہیں، علت مادی، علت
صوری، علت غائی، اور علت فاعلی، لیکن ان میں علت تامہ صرف علت فاعلی ہے کہ بغیر اس کے حرکت
پیدا نہیں ہو سکتی، عالم کا اندرونی سلسلہ لگا تار علت و معلول کے مجموعہ کا نام ہے جس کی انتہا خالق کل پر
ہوتی ہے، درمیان کی علتیں ایک حد تک ناقص ہیں، کیونکہ ان میں قوت و استعداد دینے والے کا بھی
شائبہ پایا جاتا ہے، بخلاف خالق عالم کے وہ فعل ہی فعل ہے، قوت کا شائبہ تک اس میں نہیں پایا جاتا،
وہ فعل محض غیر تغیر پذیر، قدیم، غیر متحرک، ابدی حیات، کامل، غیر متجزی، اور خابج از عالم ہے،

صانع عالم اور غیر صانع طبعی کی حالت تکوین و تخلیق میں بعض حیثیتوں سے مختلف ہے، مادہ کی
دونوں کو احتیاج ہوتی ہے، لیکن صانع غیر طبعی ایک عرصہ تک غیر صانع رہتا ہے، یعنی جب تک مشق و
تمرین کے ذریعہ سے وہ تکوین کی استعداد اپنے میں نہیں پیدا کر لیتا ہے اور اس وقت تک اس سے تکوین کا
ظہور نہیں ہو سکتا، بخلاف صانع طبعی کے کہ وہ چونکہ فعل محض ہے یہ ناممکن ہے کہ اس سے تکوین کا صدور نہ ہو،
یہی وجہ ہے کہ صانع غیر طبعی مصنوعات پر بالزمان اور بالاسببیت دونوں حیثیتوں سے مقدم ہوتا ہے، لیکن

صانع طبعی صرف بالسیبیتہ مقدم ہوتا ہے اور زمانا وہ اپنے مصنوع کا ہمعصر ہوتا ہے یہی مطلب ہی اس مسئلہ کا کہ عالم قدیم ہے، یعنی اپنے خالق کے ساتھ اس کو معیت زمانی حاصل ہے، اور اگر فرض کریں کہ صانع عالم اپنے مصنوعات پر بالزمان مقدم ہو بھی تو سوال یہ پیدا ہوگا کہ تقدم و تاخر زمانی تو خود زمانیا میں سے ہیں، پس یہ تقدم یا تو زمانہ میں ہوگا یا زمانہ میں نہ ہوگا، اگر زمانہ میں یہ تقدم نہیں ہے تو اس سے صریحاً لازم آگیا کہ صانع عالم کو اپنے مصنوعات پر تقدم زمانی حاصل نہیں، اور اگر دوسری شق اختیار کرنا یعنی یہ کہ زمانہ میں اس کو تقدم زمانی حاصل ہے تو یا تو زمانہ کو غیر مخلوق ماننا پڑے گا اور باہم اس دوسرے زمانہ میں اگلے سوالات عائد کریں گے، غرض اگر ہم یہ مان لیں کہ صانع عالم کو بھی صانع غیر طبعی کی طرح اپنے معلومات پر تقدم زمانی حاصل ہے تو بعض ایسے شکوک پیدا ہوں گے جن کا جواب ناممکن ہے، اس معلوم ہو کہ مادہ اور صورت دونوں غیر مخلوق و ازلی ہیں، یعنی خالق عالم بالسیبیتہ ان سے مقدم ہے، لیکن زمانا دونوں خالق عالم کے ہمعصر ہیں،

یہ مسئلہ ارسطو اور ابن رشد کے فلسفہ میں بہت زیادہ اہمیت رکھتا ہے، اس لیے کہ اہل ادیان کی جانب سے اس کے مقابلہ میں ہمیشہ سے یہ کہا جاتا ہے کہ ارسطو کا مادہ محض ایک ذہنی مفہوم ہے، خارج میں اس کا کوئی وجود نہیں ہو سکتا اور جب ہوگا تو وہ مادہ نہ رہے گا بلکہ مادہ اور صورت سے ملکر ایک تیسری چیز پیدا ہو جائیگی، نیز یہ بھی عقل کے خلاف معلوم ہوتا ہے کہ فاعل کو بحیثیت فاعل ہونے کے مفعول پر تقدم زمانی حاصل نہ ہو، باقی رہا تقدم بالسیبیتہ یا باصطلاح فلاسفہ تقدم بالذات تو یہ بھی محض ایک ذہنی مفہوم ہے، ورنہ فاعل کی فاعلیت اور مفعول کی مفعولیت کے جہان اور خارجی آثار ہوتے ہیں ایک خارجی اثر یہ بھی ہونا چاہیے کہ فاعل کو بحیثیت فاعل، مفعول کو بحیثیت مفعول، پر بالزمان مقدم ہو، ابن رشد نے ارسطو کی کتاب مابعد الطبیعہ کے بارہویں باب کی شرح میں اس مسئلہ پر نہایت

وضاحت سے اپنے خیالات کا اظہار کیا ہو، چنانچہ کہتا ہے،

”تخلیق عالم کے مسئلہ میں فلاسفہ نے اصولاً دو متضاد رأین قائم ہیں، ایک فریق تخلیق کا انکار کرتا اور قانون ارتقا کی ہم گیری کا مدعی ہے، اور دوسرے فریق کو ارتقا سے انکار اور ابداع تخلیق پر اصرار ہے، قائلین ارتقا کا خیال یہ ہے کہ تخلیق کی حقیقت بجز اس کے کچھ نہیں ہے منتشر ذرات جمع ہو کر ترکیب و تالیف اختیار کر لیتے ہیں اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں علت فاعلی کا فعل صرف استعداد ہو گا کہ ذرات مادی کو تشکل کر کے ادن میں باہم امتیاز پیدا کرے، یعنی گویا اب اس حالت میں فاعل خالق نہ رہا، بلکہ اس کی حیثیت گر گئی، اور محض محرک درجہ پر رہ گیا، اس کے مقابل تخلیق و ابداع کے مؤیدین کا خیال یہ ہے کہ خالق عالم نے بدن مادہ کی احتیاج کے عالم کو پیدا کیا ہے، یہ ہمارے شکلیں اور سچی فلاسفہ کی رائے ہے، چنانچہ مسیحی شعلہ جان نیوٹن کہتا ہے کہ مشابہہ استعداد و قوت کے جو قائل ہیں تو یہ استعداد خود موجودات میں نہیں ہوتی، بلکہ علت فاعلی یا خالق عالم میں ہوتی ہے جس بنا پر وہ طرح طرح کی چیزیں پیدا کیا کرتا ہے،

ان دونوں یون کے علاوہ اور بھی چند مذہب ہیں جن میں کم و بیش ان دونوں میں سے کسی ایک خیال کی جھلک پائی جاتی ہے، مثلاً ابن سینا کو قائلین ارتقا سے اس بات میں متفق ہے کہ تخلیق محض مادہ کی تشکیل و تصویر کا نام ہے، لیکن صورت کی تخلیق کے مسئلہ میں اس کو ارسطو سے اختلاف ہے، ارسطو قائل ہے کہ مادہ اور صورت دونوں غیر مخلوق ہیں، لیکن ابن سینا مادہ کو غیر مخلوق اور صورت کو مخلوق مانتا ہے، اسی وجہ سے خالق عالم کا نام اس نے قوت متصورہ رکھا ہے، گو اب اس مذہب کے مطابق مادہ محض انفعال و متاثر کا نام ہے یعنی تخلیق و فعل کی مطلق اس میں مملکت نہیں، اس کے مقابل ثامسطیوس اور فارابی کا مذہب یہ ہے کہ بعض

عالموں میں خود مادہ بھی تخلیق کا کام انجام دیتا ہے، تیسرا مذہب ارسطو کا ہے اس کے مذہب کا خلاصہ یہ ہے کہ خالق یہ محض مادہ کا خالق ہے اور نہ محض صورت کا، بلکہ ان دونوں سے ملکر جو چیزیں بنتی ہیں، ان کا خالق ہے، یعنی مادہ میں حرکت پیدا کر کے اس کی شکل اور صورت وہ اس حد تک بدل دیتا ہے کہ جو استعداد قوت کے درجہ میں ہوتی ہے، وہ فعلیت میں آجاتی ہے، پس محض یہی خالق کا فعل ہے، تو اس بنا پر تخلیق کے فعل کے معنی یہ ہوئے کہ مادہ کو حرکت دیکر قوت سے فعل میں لے آنا، یعنی محض تحریک تخلیق کی حقیقت ہے، لیکن حرکت بدون حرارت کے نہیں پیدا ہو سکتی یہی سبب ہے کہ کڑہ آبی دارضی میں جو حرارت پنہان ہے، اس سے رنگ بزرگ نباتات و حیوانات کی پیدائش ہوتی رہتی ہے، قدرت کے یہ تمام انحال نظم و ترتیب کے ساتھ انجام پاتے ہیں جس کی بنا پر یہ خیال ہوتا ہے کہ کوئی عقل کامل اس کی رہنمائی کر رہی ہے، حالانکہ طبیعت جس دشواری سے مطلق بنے بہرہ ہے، حاصل یہ کہ ارسطو کے نزدیک خالق عالم صورت و اشکال کا خالق نہیں ہے، اگرچہ ہم اس کو ان کا خالق مانیں تو یہ ماننا پڑے گا کہ کشتی کا وجود لاشعے سے ہو گیا، ابن سینا کی غلطی یہ ہے کہ وہ صورتوں کو مخلوق مانتا ہے، اور ہمارے شکلیں کی غلطی یہ ہے کہ وہ شے کو لاشعے سے موجود دانتے ہیں، یہی غلط اصل یعنی لاشعے سے شے کا موجود ہونا تسلیم کر کے ہمارے شکلیں نے خالق عالم کو ایک ایسا مطلق الاختیار حاصل فرض کر لیا جو بیک وقت متضاد و متباہن اشیاء پیدا کیا کرتا ہے، اس مذہب کی بنا پر نہ آگ جلاتی ہے اور نہ پانی میں سیلان و رطوبت کی قابلیت ہے، چنانچہ حیرت میں وہ اپنے اپنے فعل میں خالق عالم کی دست اندازی کی محتاج ہیں، مزید برآں ان لوگوں کا خیال ہے کہ انسان ایک ڈھیلا جس وقت اوپر کھینکتا ہے تو فیصل اس کے اعضا و جوارح از خود انجام نہیں دیتے، بلکہ خالق عالم اس کا موجد و محرک ہوتا ہے، گویا اس طرح ان لوگوں نے انسان کی قوت عمل کی بنیاد منہدم کر دی۔

دوسرے مقام پر لکھتا ہے،

”تخلیق محض تحریک کا نام ہے، لیکن حرکت کے لیے ایک تحریک کا وجود ضروری ہے ہی تحریک جو محض استعداد و قوت کے درجہ میں ہے اس کا نام مادہ اولیٰ ہے جس پر ہر طرح کی صورتیں پہنائی جاسکتی ہیں، گو یہ خود اپنے مرتبہ ذات میں ہر قسم کے صورت و اشکال سے مطلق عریان رہتا ہے، اس کی کوئی منطقی تعریف نہیں کی جاسکتی، وہ محض استعداد و قوت کا نام ہے، یہی سبب ہے کہ عالم قدیم و ازلی ہے، کیونکہ عالم کی تمام چیزیں اپنے وجود کے پیشتر استعداد و قوت کے درجہ میں تھیں لاشعے سے شے کا وجود نہیں ہو سکتا۔“

ایک مقام پر لکھتا ہے،

”مادہ مطلق غیر مخلوق اور ناقابلِ فنا ہے، عالم میں پیدائش کا غیر فنا ہی سلسلہ جاری ہے، جو چیز استعداد و قوت کے درجہ میں ہوتی ہے وہ فعلیت میں ضرور آتی ہے، ورنہ عالم میں بعض چیزوں غیر فاعل بھی بننا پڑے گا، حرکت کے پہلے سکون یا سکون کے پہلے حرکت نہیں ہوتی، بلکہ حرکت ازلی و دائمی ہے، اس کا فاعل سکون نہیں ہے بلکہ جزائے حرکت خود ایک دوسرے کی علت بنتے ہیں زمانہ کا وجود بھی حرکت ہی سے قائم ہے، ہمارے جسم کے اندر جو طرح طرح کے تغیرات واقع ہوتے ہیں انھیں سے زمانہ کا ہم اندازہ لگاتے ہیں اور یہی تغیرات حرکت کی مختلف قسمیں ہیں، اگر عالم ایک بیجان مشین کی طرح ساکن ہو جائے تو ہمارے دماغ سے زمانہ کا خیال بھی نکلا جائیگا حالت خواب میں ہم زمانہ کا اندازہ اپنے دماغ و تخیل کی حرکتوں سے کرتے ہیں اور جب خواب شیریں میں ہم فاعل ہو جاتے ہیں تو اس وقت زمانہ کا خیال بھی ہمارے دل سے نکل جاتا ہے، غرض یہ حرکت ہی کا کرشمہ ہے جو تقدم و تاخر کے خیالات ہمارے دماغ میں پیدا ہوتے ہیں“

”سلف طبعیات“ ابن رشد، منقول از رینان،

اگر حرکت کا وجود نہ ہوتا تو عالم میں پیدائش کا یہ لگاتار سلسلہ جو جاری ہو اُس کا وجود بھی نہ ہوتا
یعنی دنیا میں کوئی چیز موجود نہ ہو سکتی۔

خدا یا علت العلل اس معنی میں مختار و ارادہ نہیں ہے، جس معنی میں مکملین اسے با اختیار مانتے ہیں
عالم کی پیدائش اس سے فیضان وجود کے طور پر ہوئی ہے، چونکہ وہ خود خیر وجود محض تھا اسلئے وہ
موجود تھا کہ عالم کو وجود میں لائے، وہ علم رکھتا ہے، لیکن محض کلیات کا، جزئیات کے علم سے وہ مطلقاً
بے بہرہ ہے، جزئیات کے تغیرات سے وہ مل جل جواہر ہو جائیگا، ناممکنات پر اس کو قدرت حاصل نہیں
اس سے صرف وجود اور خیر کا صدور ہو سکتا ہے، شر و فساد اس کا فعل نہیں ہیں، لیکن دنیا میں خیر کے پہلو
پر پہلو شر کا جو وجود ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ موجودات میں خود انحلال و فساد کی قابلیت موجود ہے بالفاظ
دیگر شر خیر کا ویسا ہی مقابل ہے جیسے دن رات ایک دوسرے کی جانب مقابل ہیں، موجودات چونکہ
دو چیزوں سے مل جل کر پیدا ہوتے ہیں اسلئے اول میں قدرتا اس بات کی صلاحیت موجود
رہتی ہے کہ کسی وقت معین پر اوں کے اجزاء پر اگندہ منتشر ہو جائیں، یہی چیز فساد و شر کا باعث
ہوتی ہے، ورنہ خدا کا منشاء یہ ہرگز نہیں ہے کہ اس کی پیدا کردہ مخلوق شر و فساد کا نشانہ بنی رہے۔



نفوس فلکیہ اور جو اسے مجردہ کی تھیوی

انسان کے دو جہالت کے عقیدے دور تمدن کے عقیدے دن سے بالکل مختلف ہوتے ہیں، دور جہالت میں جب وہ کائنات کے عجیب و غریب مظاہر، نیلگون آسمانوں، سرفراک پہاڑوں، پہیلی اور کشادہ زمینوں، بہت ناک سمندروں، ننھے ننھے ستاروں، اور روشن آفتاب و ماہتاب پر نگاہ ڈالتا ہے تو اس وقت سب سے پہلے جو خیالات اس کے دل میں پیدا ہوتے ہیں وہ یہ ہوتے ہیں کہ ان تمام مظاہر کائنات کے اندر غیر مرئی روہین کا رزما ہیں، گزشتہ زمانہ کی تمام قوموں کا باعموم یہ خیال تھا کہ ان غیر مرئی روہین کا مسکن زمین سے کسی بلند تر مقام اور شاید کہ آسمانوں پر ہے، مظاہر پرستی کے یہ عقیدے دنیا کی تمام اگلی قوموں میں مسلم رہ چکے ہیں، اہل یونان کا عام طور پر یہ خیال تھا کہ آسمان مختلف قسم کے دیوتاؤں کا مسکن ہے، بہشت بھی آسمانوں پر واقع ہے، البتہ جہنم زمین کے اندر دنی زیرین حصہ میں ہے، دنیا میں صرف ایک خطہ یونان پر آدمیوں کی آبادی ہے، ورنہ سارے جہان میں طرح طرح کی حضرت رسان مخلوق بستی ہے، جو انسان سے عداوت اور دشمنی رکھتی ہے، یونان کی سرزمین کو ایک بڑا وسیع سمندر گھیرے ہوئے ہے، اور دنیا کے تمام دریا اسی سمندر میں آکر گرتے ہیں،

یونان میں سب سے پہلے آئیونک فلاسفی کا ظہور ہوا جس کا بانی طالیس طلی تھا، اس کا خیال تھا کہ پانی سے تمام چیزیں پیدا ہوئی ہیں، سورج اور ستاروں کے متعلق اس کا خیال تھا کہ ان میں ایک غیر مرئی روح حلول کیے ہوئے ہے، اور یہ زندہ اجسام ہیں، عنصر اور متعنا طلیس کو بھی وہ اس بنا پر کہ ان میں حرکت کی قابلیت پائی جاتی ہے زندہ جسم خیال کرتا تھا، زمین اس کے نزدیک چاروں طرف حضرت رسان مخلوق سے بھری ہوئی ہے، غرض طالیس کا فلسفہ ستریا پائیون کے جابلانہ توہمات سے پُر تھا،

طائیس مٹلی سے لیکر ارسطو تک یونان میں جتنے فلسفی پیدا ہوئے وہ سب تقریباً یونانیوں کے قومی عقائد سے اثر پذیر تھے، ارسطو پہلا فلسفی ہے جس نے مشاہدات و تجربات کو علم کی بنا قرار دیکر فلسفہ کو علم الاضنام سے جدا کیا، افلاک اور اجرام علویہ کے متعلق (جیسا کہ اوپر معلوم ہو چکا ہے) آئینک فلاسفی میں یہ ثابت کیا گیا تھا کہ یہ جاندار اجسام ہیں اور ان میں غیر مرئی رو صین حلول کئے ہوئے ہیں، لیکن ارسطو کے دماغ کے لئے غیر مرئی روح کا تخیل ناقابل فہم تھا، اور حقیقت میں ارسطو کو روح کی اس ماہیت ہی سے اختلاف تھا جو اگلے یونانیوں کے ذہنوں میں تھی، نفوس فکیہ اور اجرام علویہ کے بابت ارسطو کی تیسری کا خلاصہ حسب ذیل ہے۔

”بظہر کی تین تہیں ہیں۔ محسوسات حادثہ محسوسات قدیمہ اور جو غیر متحرک ان میں سے اولیٰ ذکر

دو جو طبیعات سے تعلق رکھتے ہیں اور تیسرا محض مابعد الطبیعیاتی حقیقت رکھتا ہے، حرکت اور

زمانہ دونوں قدیم ہیں، سب قسم کی حرکتیں نہیں بلکہ صرف حرکت اپنی اور اس میں بھی صرف

حرکت دوری۔ لیکن حرکت خود متایم بالذات نہیں بلکہ محسوسات قدیمہ

اس کے حامل ہوتے ہیں، محسوسات قدیمہ اس لئے کہ حرکت قدیم ہے اور اس کے متعلق

محسوسات حادثہ کے ساتھ نہیں ہو سکتا، یہ محسوسات قدیمہ کئی ایک ہیں، یعنی سیارگان جمعہ جلی لدائم

دوری حرکت کر رہے ہیں اور ان کے علاوہ ایک پورے عالم کی حرکت ہے، پس چونکہ ہر متحرک کے لئے

ایک حرکت اور متحرک قدیم کے لئے حرکت قدیم ہونا ضروری ہے، نیز ایک حرکت سے ایک ہی حرکت صادر

ہو سکتی ہے لہذا ان تمام حرکتوں کے لئے الگ الگ بالذات غیر متحرک قدیم کا ہونا لازمی ہے،

ان میں سے پہلا حرکت سارے عالم کا حرکت ہے اور وہی علت العللی ہے، لیکن اگر ان حرکات قدیمہ کیلئے

حرکات قدیمہ کا وجود نہ تسلیم کیا جائے تو یونانیوں کے قومی عقائد کے بموجب یہ ماننا پڑے گا کہ عالم

ظلمت و تاریکی سے وجود میں آیا ہے، اور بالافتی سے شے کا وجود ماننا پڑے گا، یہ حرکات قدیمہ ظاہر ہے

کہ آسمانوں اور سیاروں کی تین جو دوری حرکت کر رہے ہیں اور یہ صرف محض تخیل نہیں بلکہ شاہد ہے،

اس بنا پر افلاک اور اجرام علویہ اپنی حرکتوں سمیت قدیم وازی بن اور ان کے حرکات میں
ان کے نفوس بھی قدیم ہیں^۱

نفوس فلیکھ کے بابت ارسطو کا یہ طویل بیان جو جس میں اس نے گونفسفہ کو یونانیوں کے
توہمات سے پاک کر لیا ہے، ہم اب بھی اس بیان میں توہمات کی جھلک صاف نظر آرہی ہے، سیاروں کی
حرکتیں اور ان کے نفوس یہ وہی اگلے یونانیوں کے متقدم ویزا بن بن میں سے ہر ایک کا خاص چیزوں سے
تعلق تھا، مثلاً مرتج جگ کا دیوتا اور زہرہ حسن و جمال کی دیوی،

ابن رشد نے اس مسئلہ کو متعدد مقدمات کا اضافہ کر کے وضاحت سے تحریر کیا ہے، چنانچہ لکھتا ہے،

”کائنات کا باہمی ربط و نظام دنیاوی حکومتوں کے انتظامات سے مشابہہ ہے جہاں تمام اعمال
بادشاہ کے فرمان کے بموجب صادر ہوتے ہیں، لیکن سب کا تعلق خود بادشاہ کی ذات سے
براہ راست نہیں ہوتا، بلکہ بادشاہ کے مقرر کردہ عمال حکومت ان کو انجام دیتے ہیں، خدا نے
اس ربط و نظام کو قرآن میں ان الفاظ سے ادا کیا ہے کہ ”ان فی کل صماء امھایٰ“^۲
خدا نے آسمانوں کو احکام کی وحی کی“

علت العلل سے ان فلک کا تعلق یہ ہے کہ،

”وہ علت العلل کے حکم کے تابع ہیں اور ان کی ہستی کا بجز اس کے کوئی مطلب نہیں کہ
علت العلل کی اطاعت و فرمانبرداری کریں، لہذا خود ان کی ہستی بھی علت العلل سے وابستہ ہے
قرآن میں یہ تعلق ان الفاظ سے ادا کیا گیا ہے ”وَمَا مَنَّا إِلَّا أَن نَّعْلَمَ مَا مَعَهُمْ“^۳ یعنی دنیا کی ہر چیز
ایک تعین مقام و مرتبہ میں ہم سے وابستہ ہے“

کوئی معدوم محض بدون کسی موجود بالفعل کے توسط کے حالت وجود میں منتقل نہیں ہو سکتا اور نہ یہ

ممکن ہے کہ علل و اسباب کا سلسلہ الی غیر النہایت جاری رہے، بلاشبہ عالم کے اندر وہی حصہ میں یہ سلسلہ کسی وقت نہیں رکتا، پانی بادلوں سے گرتا ہے، بادل تجارت لطیفہ سے بنتے ہیں اور خود پانی بخار دن کو پیدا کرتا ہے، علی ہذا درخت درخت اور آدمی آدمی سے پیدا ہوتا ہے، اور یہ سلسلہ ہمارے دہم و خیال کے لحاظ سے غیر منتهی ہے، لیکن اس سلسلہ کی کوئی علت ہونی چاہیئے، اس پر سب کا اتفاق ہے کہ علت اولیٰ ہر حقیقت سے واحد سبب ہے، کثرت صرف عالم میں ہے، البتہ اس میں اختلاف ہے کہ اس کثرت کا کیا باعث ہے، انکسائوس کہتا ہے کہ اس کا باعث مادہ ہے، بعضوں کا خیال ہے کہ کثرت آلات اس کا باعث ہے، اور بعضے کہتے ہیں کہ علل متوسطہ اس کا باعث ہیں، انطاطون کا یہی خیال ہے، اسفل سے اعلیٰ کے جانب یعنی ترقی ہوتی جاتی ہے کثرت و ترکیب کا اثر زائل ہوتا جاتا ہے اور وحدت و بساطت زیادہ نمایاں ہوتی جاتی ہے، عالم اسفل میں جو کثرت ہے وہ بیہوشی اور صورت اور اجرام سماویہ اور دیگر علل قریبہ و بیدہ کی وجہ سے ہے، مگر اجرام علویہ میں صرف اون کے حرکات کی وجہ سے کثرت پیدا ہوتی ہے، اسلئے کمیت و کیفیت میں وہ اسفل کی کثرت سے مختلف ہے، لیکن آخر میں یہ کثرت بالکل زائل ہوگئی ہے اور فلک اول کا قائل ایک ابدی ذات ہے جو غیر متجزی و بسیط، ارسطو کی اصطلاح میں وہی عقل اول ہے اس سے صرف ایک چیز کا صدور ہوا ہے اور وہ فلک اول کی حرکت ہے، ابن رشد کہتا ہے کہ عرب فلاسفہ نے ابن سینا اور فارابی کی غلطی ہے کہ وہ علت اولیٰ کو فلک اول کا محرک نہیں سمجھتے بلکہ فلک اول کا محرک اون کے نزدیک اور ہے جو علت اولیٰ کا مفعول ہے، عرب فلاسفہ میں ابن رشد کے سوا تمام فلسفی اس بارے میں ارسطو سے مختلف الراء ہیں،

اجرام علویہ بیہوشی اور صورت سے مرکب نہیں کیونکہ یہ جسم سفلی کی خاصیت ہے اور اجرام علویہ اجسام سفلیہ سے اشرف ہیں، اجرام علویہ کا بعد غیر متناہی ہے، حرکت ان کا خاصہ لازمہ ہے، یہاں تک کہ اگر کوئی کوکب ان سے ٹکرا جائے تب بھی ان کی حرکت میں فرق نہ آئیگا، اور اگر کبھی ان کی حرکت بند ہو جائے تو دوبارہ اون میں حرکت نہیں پیدا ہو سکتی، کارخانہ حیات ان کی حرکات مستدیرہ کی بدولت

ستر اور قائم ہے، ان کی حرکت اگر روک دی جائے تو تمام کارخانہ درہم و برہم ہو جائے،
 آسمان نہ صرف یہ کہ تمام اجسام مظلمہ غیر حیہ سے اشرف ہیں، وہ ایک جاندار ہستی بھی ہیں،
 ان کے دیسے ہی قوائے و اعضا ہیں جیسے انسان کے ہیں، ابن رشد یہ مسئلہ اس طرح ثابت
 کرتا ہے کہ دیکھو آسمانوں اور سیاروں سے کیسے کیسے فائدہ مند افعال انجام پاتے ہیں، ایک آفتاب
 ہی کو لو، اس کے کیسے کیسے عجیب و غریب منافع ہیں، آفتاب ہی کی حرکت سے چاروں فصلیں پیدا
 ہوتی ہیں، اس کی حرارت سے تمام جاندار نشو و نما پاتے ہیں، وہ جب کچھیم کی سمت ہوتا ہے تو اتر سمت
 ٹھنڈی ٹھنڈی ہوا آئیں چلتی ہیں اور بارش ہوتی ہے، اور اس کے برعکس کچھیم سمت بارش کم ہوتی ہے،
 علیٰ ہذا القیاس، اس کی حرکات قریب و بعیدہ کی وجہ سے طرح طرح کے تغیرات عالم میں ہوتے ہیں،
 یہی حال تہر اور دیگر سیاروں کا ہے، اور اس سے بڑھکر فلک اول کی حرکت ہے جس سے دن اور رات
 پیدا ہوتے ہیں، غرض اجرام علویہ میں سے ہر ہر جرم کے منافع عجیب و غریب، ان کی حرکتیں متعین
 اور حرکتوں کی سمتیں معلوم، اور خاص خاص اغراض معین ہیں، تو جبکہ ہم ذرا ذرا سے رنگینے والے کیڑوں کو
 دیکھتے ہیں جن میں زندگی ہوتی ہے مگر منفعت و غرض کے لحاظ سے ان کی زندگی عبث ہوتی ہے تو ظاہر ہے کہ
 اجرام علویہ کے سے بڑی بڑی منفعت رکھنے والے اور خاص خاص اغراض پورا کرنے والے جسم
 کس طرح مردہ اور بیجان ہو سکتے ہیں اور اگر آسمان ہی بیجان ہوں تو دنیا میں کون چیز جاندار ہوگی،
 لیکن جاندار می کا مطلب نہیں ہے کہ ہمارے ایسے اون کے اعضا اور جوارح ہیں بلکہ یہ کہ
 ہماری طرح اون میں بھی ایک غیر مرئی روح ہوتی ہے، یہ روحین علی الترتیب انلاک کی حرکتوں اور
 ان کے افعال کی خالق و فاعل ہیں اور محبت و عشق روحانی کا جذبہ ان کے اعمال کا محرک ہوتا ہے،
 بہتر سے بہتر اور نفع مند سے نفع مند چیز کی پیدائش ان کے عمل کی غرض ہوتی ہے، ان کا نفس ناطقہ
 کبھی نہیں تھکتا اور نہ انسان کی طرح ان میں بھارت و سماعت و احساس کی قابلیت ہے ابن سینا کا

خیال ہو کہ افلاک قوت تخیلہ کے بھی حامل ہیں، مگر ابن رشد کو اس سے انکار ہے، افلاک اپنی ذات کے بھی مدبر ہیں اور عالم میں جو کچھ گزرتا ہے اس کا بھی اون کو علم ہوتا ہے،

عرب فلاسفہ کی اصطلاح میں نفوس فلیکہ ہی ملائکہ ہیں اور وحی والہام اور روایاتے صادرہ وغیرہ انھیں نفوس فلیکہ کے جانب سے ہوتے ہیں اگرچہ اشدان تمام اختراعات کا انکار کرتا ہے، اس کا خیال ہے کہ فلسفہ کو ان مسائل سے کوئی سروکار نہیں،

اگر غور سے دیکھو تو یہ سارا نظریہ یونانیوں کے علم الاضنام سے کچھ زیادہ با وقعت نہیں، یونان کے علم الاضنام کی طرح اس میں بھی غیر مرئی روحیں تسلیم کی گئی ہیں، البتہ اس کی ترتیب میں خوش سیلیگی کا زیادہ لحاظ کیا گیا ہے، اور یہ خوش سیلیگی بھی محض اس وجہ سے پیدا ہو گئی ہے کہ اس کی ترتیب میں سامی اقوام کے مذہبی خیالات کا میل ہو گیا ہے، یہی سبب ہے کہ عرب فلسفین نے اگر اسطو کے نظریہ کا نقشہ بالکل بدل گیا ہے، تصور کی بلند پروازی اور مدارج کی ترتیب کے لحاظ سے عربی فلسفہ کا یہ نظریہ اسطو کے نظریہ سے بدرجہا فائق ہے، اسطو کے نظریہ میں تصور نہایت سادہ اور خیالات کی ترتیب نہایت سست اور پست ہے، بخلاف عربی فلسفہ کے کہ اس میں یہ تمام خامیاں رفع کر دی گئی ہیں اور اعلیٰ سے اسفل تک کے تمام مدارج علی التسلل جڑے ہوئے نظر آتے ہیں، فلسفہ نے عالم کے سربستہ رازوں کو غیر مرئی روحوں اور غیر محسوس مبادی کے ذریعہ سے حل کرنے کا جو طریقہ اختیار کیا ہے، اس کا سبب ابن رشد یہ بتلاتا ہے کہ محسوسات کی دنیا میں تعدد و امتداد ساری ہے کہ اون کو ایک کلیہ یا ایک علت کے ماتحت نہیں لایا جاسکتا جب تک محسوسات کی دنیا سے آنکھ بند کر کے غیر محسوسات کی دنیا میں مبادی کی تلاش نہ کی جائے، ورنہ نتیجہ یہ ہوگا کہ قدمار کی طرح انسان ظلمت و نور اور خیر و شر کے جال میں پھنس کر رہ جائیگا اور معلومات کثیرہ کی علتوں کا راز نہ کھل سکیگا، ابن رشد کہتا ہے کہ محسوسات سے محسوسات کی تلاش تو ہر عامی سے عامی بھی کر لیتا ہے، اگر ہم نے حقائق اصلہ کا ادراک نہ کیا تو علم و تعلیم کا ثمرہ کیا بھلا،

میں میں شک نہیں۔ دوسرے نبی کے ساتھ۔ نہمٹائے گئے۔ یہ بات عیسائی کے غیر محسوسات کو ایک حد تک عالم کی بنا قرار دینا پڑتا ہے، لیکن ایک متمدن انسان کی نظر میں جو حقیقت ان غیر محسوسات کی ہوتی ہو وہ اس سے بالکل مختلف ہوتی ہو جو ایک وحشی کی نگاہ میں ہوتی ہے، ایک وحشی جب کائنات کے مختلف مظاہر پر نگاہ دوڑاتا ہے تو اس کو اون میں جذبہ انتقام رکھنے والی ردحون کا جلوہ نظر آتا ہے، لیکن جب ایک متمدن انھیں مظاہر کی ماہیت و نوعیت پر غور کرتا ہو تو یہ وہیں دفعہ نگاہ کے سامنے سے غائب ہو جاتی ہیں اور وہ بجائے ان غیر محسوس ردحون کے اپنے ذہن میں چند اصول قائم کرتا ہے جن کو وہ تمام حوادث عالم کی توجیہ کے لیے کافی خیال کرتا ہے، مثلاً جب وہ اس بات پر غور کرتا ہے کہ آسمان زمین کو کوئی چیز اپنی جگہ پر معلق قائم کیے ہوئے ہو تو وہ بجائے اس کے کہ ایک وحشی انسان کی طرح یہ خیال کرتا کہ زمین سطح آب پر ایک گائے کے سینک پر قائم ہے اور آسمان کے اندر ایک غیر مرئی روح حلول کیے ہوئے ہو، اس حادثہ کی توجیہ اس کے ذہن میں یہ آتی ہے کہ آسمان زمین دونوں ایک قانون قدرت کے ماتحت ہیں جس کا نام قانون جذب و کشش ہے، ابتدائے دور تمدن میں انسان نے ہمیشہ پہلے خیال کی جنبہ داری کی ہو، اور عینی حقیقی انسان کی عقل روشن ہوتی گئی اسبق درافوق الفطرت اور مظاہر پرستی کے عقیدوں پر قانون قدرت کی ہمہ گیری اور مابعد الطبیعیاتی اصول و نظریات سے حوادث عالم کی توجیہ کرنے کا خیال زیادہ غالب آتا گیا،

یہی وجہ ہے کہ افلاک و اجرام علویہ اور کائنات ارضی کے بابت جو خیالات ہمارے ذہنوں میں پیدا ہوتے ہیں وہ ان خیالات سے بالکل مختلف ہوتے ہیں جو قدما واران کے بہت قائم کرتے تھے، زمانہ حال کے سائنس اور قدما کے فلسفہ میں جو بات حد فاصل ہو وہ یہی ہے کہ قدما کے انکار و خیالات پر مافوق الفطرت اور مظاہر پرستی کے عقیدے غالب تھے، بخلاف اس کے آج کل کی سائنس حقیقی مشاہدات اور قانون قدرت کی ہمہ گیری کے خیال پر مبنی ہو، اگلے زمانہ میں حوادث عالم کی توجیہ کے لیے مادیت پرستی

روح کا تخیل محض کافی خیال کیا جاتا تھا، بخلاف اس کے موجودہ دور میں حوادث عالم کی توجیہ چند
 مابعد الطبیعیاتی اصول کی بنا پر کی جاتی ہے، اگلے زمانہ میں انسان پر تنقید پرستی کا رنگ اتنا غالب تھا کہ
 ہستی اور ذات و تشخص لازم و ملزوم خیال کیے جاتے تھے، لیکن اس کے برعکس زمانہ حال کے فلسفہ کو
 ہستی کا اقرار ہے اور ذات و تشخص کا انکار، اگلے زمانہ میں تشخص پرستی انسان کے عقائد کا جزو اعظم تھی
 لیکن اب قانون قدرت کے مجموعی نظام کے خیال نے تشخص پرستی کی جگہ حاصل کر لی ہے، غرض اگلے زمانہ
 میں حوادث عالم کی توجیہ مافوق الفطرت اور مظاہر پرستی کے عقیدوں سے کی جاتی تھی، لیکن موجودہ
 دور میں مافوق الفطرت کا خیال و لون سے بالکل نکل گیا ہے اور بجائے اس کے حوادث عالم قانون قدرت
 کے تحت خیال کیے جاتے ہیں، بے شبہہ اگلے زمانہ کی تنقید پرستی اور موجودہ دور کی قانون پرستی دونوں کی
 حقیقت گو ایک مابعد الطبیعیاتی غیر محسوس رمز سے زیادہ نہیں اور اس لحاظ سے دونوں عقیدوں کی
 حالت یکساں ہے کہ دونوں انسان کو محسوسات کی دلفریبیوں سے نکال کر غیر محسوسات کے ظلمت کدہ میں
 پھینک دیتے ہیں، تاہم ان میں بہت بڑا فرق یہ ہے کہ اول الذکر عقیدے سے انسان کے دل پر جو اثر
 پڑتا ہے وہ یہ ہوتا ہے کہ انسان حوادث عالم کے علل قریب تک کا پتہ نہیں لگا سکتا، کیونکہ جتنی باتیں انسان کی
 نگاہ کے سامنے سے گذرتی ہیں وہ غیر محسوس روحوں کا کرشمہ عمل ہوتی ہیں، گویا اس طرح علم کا دروازہ
 انسان کی عقل پر بند کر دیا جاتا ہے اور انسانی عقل کو اس بات پر مجبور کیا جاتا ہے کہ وہ مضمرات سے محفوظ
 رہنے اور منافع کی تحصیل کے خیالات دل سے نکال کر ان غیر مرئی روحوں کے قبضہ اقتدار میں اپنے
 سین میں دیدے، غیر مرئی روح کا تخیل خود ایک سرسبتہ راز ہے، پس اگر معمولی حوادث عالم کی توجیہ
 میں یہ کہا جائے کہ یہ حادثے غیر مرئی روحوں کے کرشمہ عمل ہیں تو ظاہر ہے کہ اب انسان کی عقل کیلئے
 دریافت طلب کو نسبی بات رہ جائیگی، بخلاف اس کے جب حوادث عالم کی توجیہ قانون قدرت کے
 تخیل کی بنا پر کی جاتی ہے، تو انسان کی عقل میں وسعت پیدا ہوتی ہے، اس کے دل میں طرح طرح کے

سوالات پیدا ہوتے ہیں اور وہ برابر تمام حوادثِ عالم کو ایک سلسلہ میں منسلک کرتا چلا جاتا ہے جس کی ہر لڑی ایک دوسرے میں پروئی ہوئی ہے اور اس مجموعہ سے اس کو کائنات کی باہمی نسبتیں اور تعلقات معلوم ہو جاتے ہیں جو علاوہ اس کے مافوق الفطرت کے تحلیل میں ناقابلِ حصول تھے، ان کی بنا پر جلبِ منافع اور دفعِ مضرات میں بھی انسان کو سہولت ہوتی ہے،

(۳)

نفسِ ناطقہ کی مہیتِ مشائی فلسفہ میں

ابن رشد کا علمِ نفس سمجھنے کے لئے ارسطو کے علمِ نفس سے واقفیت ضروری ہے اور ارسطو کا علمِ نفس بیان کرنے سے قبل قدیم فلاسفہ یونان کا علمِ نفس بالاجمال پیش نظر رکھنا لازمی ہے، قدیم یونانی فلاسفہ میں سے اپیکوریس، لیوکرٹس، انکسورس، امباڈلس، زناکرٹس، اور افلاطون، نے مہیتِ روح وغیرہ کے مسائل سے بحث کی ہے، ان میں سے بعض مادہ پرست ہیں مثلاً اپیکوریس اور امباڈلس، اور بعض روح اور مادہ کو دو جدا جدا نوعین قرار دیتے ہیں مثلاً انکسورس اور ارسطو،

یونان کے قدیم فلاسفہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ روح کی دو خاصیتیں ہیں جو اس سے کبھی جدا نہیں ہو سکتیں، یعنی تصور و نقل اور از خود بلا مددِ غیر سے حرکت کرتے رہنا، انکیمون کہتا ہے کہ روح دائمی حرکت میں رہتی ہے اور اجرامِ علویہ کے مانند وہ بھی قدیم وابدی ہے، ہیرکلیٹس کا خیال ہے کہ روح جملہ عناصر سے اشرف و لطیف ہے اور اسی بنا پر اس میں ہر قسم کی تغیر پذیرا شیا کے جاننے کی قدرت پائی جاتی ہے، ڈیوجینس کی رائے ہے کہ روح کا اصلی عنصر ایک قسم کا ہوائی مادہ ہے جس میں

لطافت اور تمام چیزوں کے علم کی قوت ہو، دیگر اہلس روح اور ناریت کو مائل قرار دیتا ہے، صرف
 زق یہ ہے کہ روح ہمیشہ حرکت میں رہتی ہو سکون کبھی اسپرطاری نہیں ہو سکتا اور دنیا کی اور چیزیں
 اسی کے ذریعہ حرکت میں آتی ہیں، اما و قلس کے نزدیک دنیا کے دیگر مرکبات کے مانند روح بھی
 عناصر اربعہ سے مرکب ہے،

نظریات بالا میں روح اور مادہ میں مماثلت ثابت کی گئی ہے، زینا کرٹس رجور روح کو اعداد
 کے بھنس ایک شے قرار دیتا ہے، اور دنیا غورثی فرقہ رجور روح کو اعداد سمجھتے ہیں، کے سوا یونان کے
 تمام قدیم فلاسفہ روح اور مادہ کو الگ الگ نوع نہیں سمجھتے تھے، افلاطون نے زیادہ زور اسی
 بات پر دیا کہ روح و مادہ الگ الگ نوع ہیں، اس کا فلسفہ ایک قسم کا تحلیلی فلسفہ ہے جس میں ترکیب سے
 بساطت کے جانب تنزل کیا جاتا ہے، چنانچہ افلاطون انسان کو عالم اصغر قرار دیکر اس کی تحلیل یون
 کرتا ہے کہ مادی جسم کے علاوہ انسان میں تین قسم کی رو حین پائی جاتی ہیں، ایک روح عقلی ہے جو انسان
 کے دماغ کے اندر پوشیدہ ہے، یہ ہر دم غیر منظم حرکت میں رہتی ہے، خدا کی نعمت انسان کو بعض خاص
 مصالح کی بنا پر عطا کی گئی ہے، دماغ سے اتر کر قلب کے جوہ میں ایک اور فانی روح ہے اس سے انسان
 میں جو انردمی اور غصہ کی پرورش ہوتی ہے، اس کو روح حیوانی کہتے ہیں، اس سے اتر کر جسم کے
 اندرونی حصہ میں ایک اور روح ہے جو روح طبعی کہلاتی ہے بھوک پیاس اور انسانی خواہشوں کا
 تعلق اسی روح سے ہے، یہ دونوں رو حین معمولی حالات میں روح عقلی کے تابع رہتی ہیں لیکن بشری
 زندگی کے اکثر لحظوں میں یہ قدرتی نظام درہم دہرہم ہو جاتا ہے، اور جذبات انسانی سے عقل شکست
 کھا جاتی ہے،

ارسطو کو قدیم نظریات کی طرح افلاطون کے اس نظریے سے بھی اختلاف ہے، وہ انکسا غورثی

اس بارے میں متفق ہے کہ روح دنیا کی ساری مادی چیزوں سے الگ ایک جوہر ہے، مادہ کی خصوصیت امتداد ہے مگر روح کا خاصہ فکر و نظر ہے، حرکت دونوں میں پائی جاتی ہے مگر ایک امتداد کی صورت میں ہر جوتی ہو اور دوسری فکر و نظر کی صورت میں، اس کے علاوہ روح کو مادہ سے کوئی مماثلت نہیں،

ارسطو کا بڑا اعتراض قدیم فلاسفہ پر یہ ہے کہ روح کی ایسی ماہیت بتلانا چاہیے جو روح انسانی روح نباتی، روح حیوانی، اور روح ملکی سب پر صادق آئے لیکن قدیم فلاسفہ (جنہیں فلاطون بھی شامل ہے) روح کی ایسی ماہیت بتلانے سے قاصر ہیں،

مادہ اور صورت کی جو اصولی تفریق ارسطو نے کی ہے اسی سے ارسطو نے ماہیت روح کا عقدہ بھی حل کیا ہے، یعنی مادہ اور صورت کا یہ ماہد الطبیعیاتی فرق حیاتیات میں آکر روح و مادہ کی صورت میں نمایاں ہوتا ہے، مادہ انفعال محض کا نام ہے مگر روح فعل محض یعنی صورت ہے، مادہ اور صورت یعنی مادہ اور روح باہم متلازم اور ایک دوسرے کے نیکیلی اجزاء ہیں اور ان دونوں کا مجموعہ جسم طبعی کہلاتا ہے، مادہ کی نیستی آمیز تاریکی کو روح اُجاگر کر دیتی ہے، لیکن دوسری حیثیت سے روح بھی مادہ کی محتاج رہتی ہے یعنی اس سے انھیں قوتوں کا ظہور ہو سکتا ہے جن کی استعداد مادہ میں پہلے سے موجود ہے،

روح کی متعدد قسمیں ہیں، ایک روح نباتی جو پھولوں پھولوں اور درختوں میں پائی جاتی ہے، اس سے صرف بالیدگی نشو و نما اور تناسل کا ظہور ہوتا ہے، دوسری روح حیوانی جو تمام جانداروں میں پائی جاتی ہے یہ روح نباتات کی قوتوں کے علاوہ ایک اور قوت کی بھی مالک ہوتی ہے، یعنی حس و ادراک کی قوت اس سے ظہور میں آتی ہے، اس سے اوپر انسانی روح کا درجہ ہے جو مابقی قوتوں کے علاوہ تعقل اور فکر و نظر پر بھی مشتمل ہے، روح کا یہ سب سے اعلیٰ درجہ ہے، روح کی یہ ترتیب کچھ اس طرح پروانہ ہوئی ہے کہ بالائی منازل کا اس وقت تک ظہور نہیں ہو سکتا تا وقتیکہ زیرین منازل طے نہ کرے۔

نہ کر لے جائیں، یہی سبب ہے کہ انسان اپنی خاص قوتوں کے علاوہ ان تمام قوتوں کا بھی مالک ہے جو حیوان میں پائی جاتی ہیں، علیٰ ہذا القیاس حیوانات اپنی خاص قوتوں کے علاوہ نباتات کی قوتوں کی بھی ملکیت رکھتے ہیں، لیکن یہ واضح رہنا چاہیے کہ ان تمام روح کا ظہور صرف افراد میں ہوتا ہے اور افراد ہی کے ساتھ ان کا خاتمہ بھی ہو جاتا ہے، کیونکہ روح کا وجود مادہ سے الگ نہیں ہو سکتا، یہاں تک کہ ارسطو طبیعتی زندگی میں روح و مادہ کی ماہیت بتلا کر نفسیات کے دائرہ میں آگے قدم بڑھاتا ہے، ارسطو کے فلسفہ کا یہ حصہ اب تک ناقابل فہم اور لاپتہ ہے، کچھ اس وجہ سے کہ خود موضوع ہی متعلق اور عیر الغم تھا اور کچھ اس وجہ سے کہ اس حصہ میں ارسطو کے بیانات اس قدر مبہم متناقض ہیں کہ مفسرین بھی ان کو نہ حل کر سکے اور اسی بنا پر اتباع ارسطو میں متعدد فرقوں کی بنیاد پڑ گئی جو نفسیات میں حدود و ضوابط الا راہین،

اگلے یونانی فلاسفہ مثلاً دیمقراطیس اور انکسا غورس وغیرہ نفس ناطقہ اور روح کو ایک ہی سمجھتے تھے، افلاطون نے پہلے پہل نفس ناطقہ اور روح میں تفریق ثابت کی اور ہر ایک کے حدود اور مستقر متعین کیے، مثلاً نفس یا روح عقلی کا مستقر دماغ، روح حیوانی کا مستقر قلب اور روح نباتی کا مستقر انسان کے جسم کا زیرین حصہ، ارسطو اس تفریق میں تو اپنے استاد سے متفق ہو، مگر نفس ناطقہ یا روح عقلی کے مستقر کو بے منی سمجھتا ہے، دماغ اس کے نزدیک محض ایک بارد و طبع غیر حساس عضو ہے جس سے نفس ناطقہ کا کوئی تعلق نہیں، اس کے نزدیک نفس ناطقہ اور دیگر روحوں میں فرق یہی ہے کہ نفس ناطقہ اپنے وجود و فعل میں جسم یا جسم کے کسی حصہ کا نہ محتاج ہے اور نہ جسم اور جسمانی قوتوں پر اس کے فعل و عمل کا انحصار ہے،

نفس ناطقہ کا اصلی مستقر اجرام علویہ میں ہے جو تمام زیرین اشیاء سے اثر و برتر اور تمام چیزوں کے مددگار ہیں، گویا عالم زیرین میں نفس ناطقہ چند اغراض پوری کرنے کے لیے بھیجا جاتا ہے اور نہ اس عالم کے تشخصات سے اس کو علاقہ نہیں نفس ناطقہ کا وظیفہ عمل محض کلیات و صورتوں کا اور کم

کرتا ہوا انسان کو نفس نامطقہ محض ہی غرض پوری کرنے کے لیے عطا کیا گیا ہے، یعنی اس لیے کہ انسان
 حسیات کی دنیا سے کلک کر معقولات کے ادراک کی قابلیت اپنے میں پیدا کرے، لیکن معقولات کا صحیح
 تصور صرف اجرام علویہ کے عقول کو ہوتا ہے جو بدر عالم ہیں، اس بنا پر انسان کے نفس نامطقہ کی حیثیت
 محض آبگینہ کی سی رہتی ہے کہ اس کے ذریعہ وہ اجرام علویہ کے اندر کی صورتیں اور نقوش دیکھ سکتا ہے
 اجرام علویہ میں جزئیات کی صورتیں نہیں آتیں وہ صرف کلیات کا ادراک کرتے ہیں، اسی
 بنا پر نفس نامطقہ کو بھی صرف کلیات کا تصور ہوتا ہے، جزئیات کے تصور کے لیے ہم میں ایک اور قوت
 موجود ہے جس کو نفس حسی کہتے ہیں نفس حسی بھی ایک ادنیٰ قسم کا نفس نامطقہ ہے، یہ سن شعور کے قوت
 انسان میں اپنا فعل کرتا رہتا ہے، یعنی جو چیزیں انسان کے حیطہ شعور میں آتی ہیں ان کے نقوش
 ذہن میں کندہ ہوتے رہتے ہیں، لیکن نفس نامطقہ کے فعل کا ظہور عمر گزرنے پر ہوتا ہے، نفس نامطقہ اور
 نفس حسی میں ایک موٹا فرق تو یہ ہے کہ نفس حسی سے جزئیات کا تصور ہوتا ہے، اور نفس نامطقہ سے
 کلیات کا، یعنی آگ کو چھو کر اوس کی گرمی محسوس کرنا نفس حسی کا فعل ہے اور نفس حسی کا ادراک
 تشخصات و جزئیات کو حذف کر کے یہ نفس نامطقہ کا فعل ہے، ایک بڑا فرق یہ ہے کہ حس کی قوت
 خاص خاص اعضا میں ودیعت رکھی گئی ہے، ہر ایک کی استعداد میں ہے اور بغیر بیرونی مہیجات
 کی موجودگی کے ان قوتوں کا ظہور نہیں ہو سکتا، مزید برآں ان کے فعل کے لیے حاسہ اور
 محسوس کے درمیان خاص قسم کی زمانی ممکنائی اور کمی کیفی شرائط کا پایا جانا بھی ضروری ہے، مثلاً بہت
 تیز آواز اور بہت شورخ رنگ کا حس نہیں ہوتا، بخلاف اس کے نفس نامطقہ نہ تو کسی عضو یا جسم کے
 کسی حصہ میں حلول کے ہوئے ہے، نہ کہیں جسم کے اندر اس کا مستقر ہے، نہ اس کو بیرونی مہیجات کی پابندی
 اور نہ اس کے فعل کے لیے زمانی یا مکانی یا کمی کیفی شرائط کی بندشیں ہیں، وہ مادی اشیاء سے ہر طرح
 بے نیاز ہے اور یہی سبب ہے کہ اس کا فعل محدود و غیر متعین ہے،

اس فرق سے یہ بات باسانی سمجھ میں آسکتی ہے کہ نفس ناطقہ اور جسم میں بھی بہت بڑا فرق ہے، روح جسم کی قوتوں کو نہان کر نیوالی ایک قوت ہے، اس بنا پر کہ روح جسم الگ الگ چیزیں ہیں، تاہم جسم کے ساتھ روح کا فنا ہو جانا لازمی ہے، کیونکہ جب جسم نہ رہا تو اس کی استعدادیں نہان کیسے ہوں گی، لیکن نفس ناطقہ کی حالت روح سے جدا گانہ ہے، وہ جس طرح اپنے فعل کی ابتداء میں جسم کا محتاج نہیں ہے، اسی طرح جسم کے فنا ہو جانے سے بھی اس میں کوئی تغیر نہیں ہوتا، یہ بات ارسطو کے نزدیک مسلم و ثابت شدہ ہے کہ روح حسی کی طرح نفس ناطقہ کا فعل محدود و متعین نہیں ہے، نیز جسمانی نظام سے بے نیاز ہونے کے سبب اس میں از ازل تا ابد باقی رہنے کی صلاحیت ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ حقیقت میں نفس ناطقہ اس عالم کا زائیدہ ہی نہیں ہے، وہ عالم علوی کا مخلوق ہے، لیکن مادہ اور نفس میں تلازم ہے یعنی دونوں الگ ہو کر نہیں پائے جاسکتے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ روح کی طرح جسم کے ساتھ نفس ناطقہ بھی فنا ہو جاتا ہے، حالانکہ ارسطو نفس کو غیر فانی سمجھتا ہے، اس عقیدہ کو ارسطو اس طرح حل کرتا ہے کہ ابدیت و جزئیت میں منافات ہے، یہ صحیح ہے کہ مستقراط و بقراط کے جزئی نفس ناطقہ فانی ہیں، اگر اس سے یہ کہ لازم آتا ہے کہ نوع انسان کا نفس ناطقہ بھی فانی ہے، اجرام علویہ تناسل نوعی کے ذریعہ ہر دم نفس ناطقہ کی تولید میں مشغول رہتے ہیں،

یہاں سے ارسطو کے علم النفس کی ایک معرکہ الہا بحث کی بنیاد پڑتی ہے، یعنی یہ کہ وہ نفس ناطقہ کلی میں فعلی و انفعالی کی تفریق کرنا چاہتا ہے، فعلی سے مراد وہ نفس ہے جو چیزوں کو معلوم و درک ہونے کے قابل بناتا ہے، یہ اجرام علویہ کا نفس ناطقہ ہے جس کی حصہ دار نوع انسان بھی ہے، انفعالی سے مراد وہ نفس ہے جو درکات سے اثر پذیر ہو کر ان کے نقوش ذہن میں حاصل کرتا ہے، یہ افراد انسانی کا

سلہ یہ واضح رہے کہ عربی نفس یونانی لفظ (Noesis) نائوز کا معرب ہے اور عربی لفظ ناطقہ نطق سے مشتق نہیں بلکہ یونانی لفظ (Noeton) نونیک کا معرب ہے جس کے معنی عقل و ادراک کرنے والی قوت کے ہیں،

نفس ہے، پہلے نفس کی خاصیت فعل و تاثیر اور دوسرے کی اثر پذیری و تاثیر ہے، افراد انسانی میں یہ دونوں عنصر موجود رہتے ہیں اور نفس انفعالی کا ظہور نفس فعلی کے بعد ہوتا ہے لیکن اپنی نفس حقیقت کے اعتبار سے نوع انسانی میں دونوں معاصر ہیں، نفس فعلی نفس انفعالی سے برتر و اشرف ہے، کیونکہ نفس فعلی خالص عقلی قوت ہے اور نفس انفعالی میں اثر پذیری کی وجہ سے جسم کا بھی میل ہے، فعلی بیرونی اثرات سے متاثر نہیں ہوتا اور انفعالی متاثر ہوتا ہے، فعلی قدیم ہے اور جسم کے فنا ہونے کے بعد اس سے جدا ہو جاتا ہے اور انفعالی حادث ہے اور جسم کے ساتھ فنا ہو جاتا ہے، اور گویا افراد انسانی ان دونوں نفس کے حصہ دار ہیں تاہم فعلی کا ظہور عکس گزرنے پر ہوتا ہے جب انفعالی کا عمل مکمل ہو چکا ہے اور حافظہ و دہم کے ذریعہ جن کا تعلق نفس انفعالی سے ہے انسان کے دماغ میں مفاہیم و معلومات کا ذخیرہ فراہم ہو لیتا ہے،

ارسطو کی فعلی و انفعالی کی یہ تفریق جن میں سے فعلی افراد انسانی سے جدا بھی ہے اور ان کے اندر بھی ہے، یہ ایک ایسا معممہ ہے جو زمانہ حال کے دماغوں کے لئے ناقابل فہم ہے، انسان ہر وقت مدرک نہیں ہوتا، بلکہ ایک زمانہ ایسا بھی گزرتا ہے جب اس میں محض ادراک کی استعداد ہے، استعداد ادہوتی ہے، اپنا پرکار ارسطو کی مراد نفس انفعالی سے استعداد کی یہ حالت ہے تو جب ادراک کا ظہور ہوگا تو اس حالت کو نفس فعلی کہنا چاہیئے، حالانکہ ارسطو نے نفس فعلی کو قدیم اور جسم سے الگ مان کر اس کی ماہیت کو ایک معممہ بنا دیا ہے،

علامہ برین ارسطو کے بیانات خود متعلق اور باہم متناقض ہیں، ارسطو بار بار اس بات کی تکرار کرتا ہے کہ عقل معقول متحد الماہیتہ میں، عقل کے فعل کا ظہور اس وقت ہوتا ہے جب وہ معقول سے متحد ہو جاتی ہے، نیز عقل انسان سے جدا رہتی ہے، باہمہ ناطقہ انسانیہ میں اس کی یہ تحریر بھی موجود ہے، لہٰذا پوری تفصیل ارسطو کی کتاب "الجوہ" (The Anima) کے متعدد فصول اور مقالہ فی الروح کے تفسیر سے ثابت ہوگا

کہ عقل کے فعل کا حاصل بحر اس کے کچھ نہیں ہے کہ جو اس کے ذریعہ جو معلومات فراہم ہوئے ہیں ادن سے کلیات اخذ کرنا اور کلیات کا استقصاء کر کے ادن پر ایک حکم کلی عائد کرنا سچا لفظ دیگر تجنیس و تنوین اور استقرار، لیکن ان دونوں بیانات کو دیکھو کس قدر متعلق اور متناقص ہیں، استقرار کرنے والی عقل جسم کے فنا کے ساتھ فنا ہو جاتی ہے، اس کو معقول سے اتحاد کب ہوتا ہے، وہ انسان سے جدا کس وقت ہوتی ہے اور اگر ان صفات سے متصف کوئی اور عقل ہے تو وہ عقائد مغرب کے مانند لاپتہ ہے،

عقل فعلی و انفعالی کی تفریق کا جو حاصل ہمارے دماغ میں آسکتا ہے وہ یہ ہے کہ علم و ادراک کے وقت دو حرکتیں دماغ کے اندر پیدا ہوتی ہیں،

(۱) نفس اعصاب حسی کے ذریعہ کسی بیرونی بھیج سے اثر پذیر ہوتا ہے،

(۲) اس کے بعد نفس کی خود ایک جمعی حرکت ہوتی ہے یعنی وہ اس اثر کو ادراک کی صورت

میں منتقل کر لیتا ہے، یہ دونوں فعل ساتھ ساتھ وقوع پذیر ہوتے ہیں اور گویا اس صورت میں نفس انفعالی یعنی عمل حس مادہ سے ماثل ہوتا ہے اور نفس فعلی یعنی عمل ادراک صورت سے، اگر ارسطو کے نظریہ کی تشریح کی جائے تو گو فلسفیانہ حیثیت سے یہ تشریح بجا تو نہ ہوگی مگر ارسطو کے کلام کی صریحی تحریف ہو جائے گی، کیونکہ ارسطو کی تصریحات علی الاعلان اس قسم کی تشریحات کی متحمل نہیں ہیں، بہر حال ارسطو کے کلام سے عقل یا نفس ناطقہ کی ماہیت کے بابت حسب ذیل نتائج اخذ ہوتے ہیں،

(۱) نفس فعلی و انفعالی کی تفریق،

(۲) نفس فعلی کی قدامت اور نفس انفعالی کا حدوث و فنا پذیری،

(۳) نفس ناطقہ فعلی کا افراد انسانی سے جدا ہونا، یہ تین نتائج ارسطو کے کلام میں تبصریح موجود

ہیں لیکن ارسطو کو ان تین باتوں پر قہراً اصرار ہے اسی قدر یہ تینوں باتیں ہمارے لیے ناقابل فہم ہیں، ارسطو کے کلام کے متناقض ہونے کے باعث مفسرین میں سخت اختلاف ہو گیا ہے، بعضوں نے

عض عقل انفعالی کی اصلیت، مگر عقل فعلی کا مطلق انکار کر دیا اور بعض دونوں کو مانتے ہیں، ثیوفراستس اور شاگزیئس اور اسٹراٹن عقل فعلی کا انکار کرتے ہیں، ان کے نزدیک عقل انفعالی نظام جسمانی کے ساتھ نشوونما پاتی ہے اور اوسے کے ساتھ فنا ہو جاتی ہے، اس کے علاوہ کسی ایسی عقل کا وجود نہیں جو غیر محدود، ناقابل فنا، غیر تجربی اور انسان سے الگ ہو، مشائی فرقہ کے مفسرین میں صرف چار شخص ہیں جو ارسطو کے نظریہ پر ایمان رکھتے ہیں، یعنی اسکندر فردوسی، تاسطیوس، سپیدشس اور فیلوپون،

اسکندر فردوسی نے عقل انفعالی کی اصطلاح بدل دی ہے، اس کو وہ عقل مادی یا عقل بالماہ سے تعبیر کرتا ہے، یہ عقل محض استعداد عقل کا نام ہے، یہ حالت انسان پر جب طاری ہوتی ہے تو اس وقت انسان کے ذہن میں کسی ادراک کی نقش و صورت کا وجود نہیں ہوتا، عقل فعلی انسان کے اندر نہیں پائی جاتی، بلکہ وہ خدا یا علت العلل کا دوسرا نام ہے، ادراک کرتے وقت علت العلل ہمارے قواسمے ادراکی کو علم و ادراک کا وسیلہ بنا دیتا ہے، اور اس طرح ادراک کا فعل محض ایزدی خلقت کی بدولت ہمیشہ انجام پاتا ہے، اگر خدا داخلیت نہ کرے تو ہم کسی چیز کے عالم و مددک نہیں ہو سکتے، تاسطیوس اسکندر فردوسی سے اس بات میں متفق ہے کہ عقل مفارق انسان سے بالکل ایک الگ ہستی ہے، لیکن تاسطیوس پہلا شخص ہے جس نے پہلے پہل مشائی فلسفہ میں یہ سوال پیدا کیا کہ افراد انسانی میں ایک عقل پائی جاتی ہے یا متعدد عقلیں ہیں، ارسطو نے بے شبہہ یہ ثابت کر دیا تھا کہ عقل فعلی دینے وہ عقل جو افراد کی نہیں بلکہ نوع کی ملکیت ہی قدیم اور ناقابل فنا ہے، وہ افراد سے خارج بھی ہے اور ان میں داخل بھی ہے، ایک قدم بڑا کر یہ ثابت ہو سکتا تھا کہ افراد انسانی میں متعدد عقلیں نہیں بلکہ ایک ہی عقل ہے یعنی وہی عقل نوعی یا عقل فعلی، کیونکہ افراد اپنی نوع کی تمام خصوصیتوں کے برابر کے حصہ دار ہوتے ہیں، اس بنا پر تمام افراد کی عقل بھی ایک ہی ہوگی، لیکن ارسطو نے اس موقع پر

خاموشی اختیار کی، تا سلیطوس کے اس جدید اضافے کے لئے راہ صاف تھی، اس بنا پر قدرۃ ماسلیطوس نے
 یہ نتیجہ اخذ کیا کہ عقل اپنے منبع و مبدیہ کے اعتبار سے ایک ہی یعنی ذات خداوندی میں جو افراد کی عقلوں کا
 خالق اور جو عقل واحد بید محض ہے لیکن افراد انسانی میں عقلیں متعدد ہیں گویا اس وحدت و کثرت کی مثال
 آفتاب کی سی ہر جو ذات واحد ہونے کے باوجود ہزاروں لاکھوں کروڑوں سے دنیا کو منور کرتا ہے عقل انفعالی
 ناقص و غیر مکمل ہے اس لئے وہ کمال کا درجہ حاصل کرنا چاہتی ہے، یعنی عقل فعلی سے اتصال حاصل کرنا اس کا
 اصلی کمال ہے، گویا اس لحاظ سے اسکندر فردوسی اور تا سلیطوس دونوں کو ارسطو سے اس بارے میں اختلاف ہے
 کہ عقل فعلی کا وجود انسان کے اندر ہو بلکہ اس کے برعکس دونوں اس بات کے قائل ہیں کہ عقل فعلی انسان سے
 ایک جدا گانہ ہستی ہے جس کو تا سلیطوس عقل مفارق کہتا ہے اور وہی اسکندر کی اصطلاح میں علت العلل ہے،
 پھلیس ارسطو کے نظریہ میں کوئی ترمیم یا اضافہ نہیں کرتا، اس کا سارا زور محض اس مسئلہ پر صرف
 ہوا ہے کہ عقل انفعالی فساد پذیر ہے اور جب وہ حالت فعل میں آتی ہے تو معقول سے متحد ہو جاتی ہے، یہ دونوں
 تا میں ارسطو کے کلام میں خود موجود ہیں انیلوپون کے کلام میں کوئی خاص بات نہیں ہے، وہ ارسطو سے
 لفظ بلفظ متفق ہے، اس کے نزدیک عقل ناقابل تقسیم، بسیط، قدیم، غیر فنا پذیر، اور غیر مادی جو ہر ہے،
 ارسطو کی بعض شائبہ کنایوں میں ایسے خیالات بھی مندرج ہیں جن کو مشائی فلسفہ سے ادنی علاقہ
 بھی نہیں، مثلاً یہ کہ عقل فعلی کا عمل محض یہ ہے کہ محسوسات کو مادیت کی آمیزش سے پاک کرنا اور ادق معقول
 و مدبرک بننے کی صلاحیت پیدا کرنا، یا مثلاً یہ کہ خدا نے لفظ "کن" سے عالم کو پیدا کیا، خدا کی پہلی مخلوق عقل اول
 عقل اول نے نفس انسانی کو بنایا، یعنی جسم میں روح پناہ دی اور اسی طرح درجہ بدرجہ خدا کے نور سے
 تمام عالم کی پیدائش ہوئی، مشائی فلسفہ کے جانب ان خیالات کی نسبت قطعاً غلط ہے، اس قسم کے
 خیالات یقیناً اسکندریہ کے بعد کے فلاسفہ کے زائیدہ ہیں جن کے فلسفہ میں یہودیت اور عیسائیت اور
 افلاطونی فلسفہ کے اتانیم ملوثہ کا میل ہو گیا تھا، یہ ممکن ہے کہ فورفورس نے جو عیسائی خاندان میں پیدا

ہوا تھا، ارسطو کی تصنیفات کی شرح میں ان خیالات کا اضافہ کر دیا ہو جو ان دنوں اسکندریہ میں عام طور پر مشہور تھے، فور فور یوس کا اخراقی فلسفہ سے تعلق تھا، یعنی اس فلسفہ سے جو افلاطونی اتانیم تلاش کی بنیاد پر یودیت اور عیسائیت سے غلط کر کے ایجاد کیا گیا تھا، اور اس نے اسی طرز پر ارسطو کے کلام کی شرح کی ہے، فور فور یوس کی یہ شرحیں جب مسلمانوں میں رائج ہوئیں تو وہ فور فور یوس کے انداز کو ارسطو کا کلام سمجھنے لگے، بائیمہ مستند مفسرین مثلاً ابن رشد وغیرہ فور فور یوس کو ناقابل اعتبار سمجھتے تھے اور اسی بنا پر ابن شد کی تفسیر ارسطو کے حقیقی خیالات سے قریب تر ہوتی ہے،

(۴)

ابن رشد کا علم النفس

عرب فلاسفہ نے ارسطو کے فلسفہ کے ساتھ وہی سلوک کیا جو ان سے پیشتر یونانی مفسرین کر چکے تھے، یعنی چونکہ ارسطو کا فلسفہ احادیث اور مطلق تھا اور ایک مسئلہ پر متعدد پہلوؤں سے اس طور سے بحث کرتا تھا کہ سر پہلو سے تناقض و متباہت نتائج اخذ ہوتے تھے اس بنا پر مفسرین یونانی بالعموم ان مختلف بیانات میں تطبیق دینے کی کوشش کرتے تھے اور جب تطبیق ناممکن ہو جاتی تھی تو ایک نتیجہ مان کر دوسرے کا انکار کر دیتے تھے، عرب فلاسفہ بھی بالعموم یہی کرتے ہیں، یعنی بعض مسائل کا انکار کرتے اور بعض مسائل کی تسلیم کر لیتے ہیں اور اس طرح ارسطو کے فلسفہ میں تحریف ہوتی چلی جاتی ہے،

اس کے علاوہ عربوں نے مزید اضافہ کیا کہ ارسطو کے فلسفہ میں خال خال بے ربطی اور پراگندگی یا ترتیب کی ہستی جو رہی ہے اس کو انھوں نے نئے مقدمات کا اضافہ کر کے دور کر دیا، مثلاً فطرۃ فلاح کی بحث میں گزر چکا ہے کہ اس کے نئے مقدمات کیسر عربوں کی ایجاد ہیں، ارسطو کے فلسفہ میں انکا مطلق

ذکر نہیں، یا اگر ارسطو کسی مسئلہ میں خاموش رہ گیا ہو تو عربوں نے ان مسائل کی تکمیل کر دی ہے،
 غرض عربی فلسفہ کے علم النفس میں اس قسم کی ایجادات و اختراعات نہایت روشن و جلی نظراتی
 ہیں، ارسطو نے صرف تین باتوں سے بحث کی تھی (۱) نفس فاعلی و انفعالی کی تفریق (۲) نفس فاعلی کی قدمت
 اور نفس انفعالی کی فنا پذیری (۳) نفس فاعلی کا افراد انسانی سے جدا ہونا، لیکن عربوں نے ان کے
 علاوہ اور مسائل بھی ایجاد کیے، مثلاً وحدت عقل کا مسئلہ، یا عقل کے پانچ اقسام جن کا ذکر ارسطو کے
 کلام میں کہیں نہیں ہے،

عربوں کے علم النفس کے مہمات زیادہ تر ابن رشد کی اختراع و ایجاد کے رہیں منت ہیں، ابن رشد نے
 جن مسائل پر خصوصیت سے بحث کی ہے وہ تین ہیں، (۱) وحدت عقل کا مسئلہ یعنی یہ تمام انسانوں میں
 ایک ہی عقل بائی جاتی ہے، (۲) عقل مفعول عقل مفارق (یعنی عقول افلاک و عقل فخال) سے اتصال حاصل
 کر سکتی ہے یا نہیں اور کیونکر؟ (۳) انسان مقولات مفارقتہ کا علم حاصل کر سکتا ہے یا نہیں؟

(۱)

وحدت عقل کا مسئلہ

قبل اس کے کہ ہم وحدت عقل کے مسئلہ پر ابن رشد کے خیالات نقل کریں یہ بتا دینا ضروری ہے
 کہ ابن رشد نے عقل انسانی کے کیا مدارج رکھے ہیں، اس سے یہ بات بلا تامل معلوم ہو سیکے گی کہ ابن رشد
 کس عقل کی وحدت کا قائل ہے،

ارسطو نے عقل کی صرف دو تفریقیں کی تھیں، یعنی عقل فاعلی و انفعالی، لیکن ابن رشد نے عقل کے
 مسئلہ پر جن پہلوؤں سے بحث کی ہے اور ان سے عقل کی پانچ قسمیں اخذ ہوئی ہیں، (۱) عقل ہیولانی یا عقل
 بالماوہ (۲) عقل مستفاد (۳) عقل مدرک (۴) عقل انفعالی (۵) عقل بالفعل، ان کی اہمیتوں کی بابت
 مفسرین یونان سے اس کو سخت اختلاف ہے، مثلاً عقل ہیولانی اسکندریہ کے نزدیک بعینہ عقل انفعالی ہے

اور دوسرے عرب فلاسفہ بھی دونوں میں فرق نہیں کرتے، یعنی استعداد ادراک کا نام وہ عقل ہیولانی یا عقل افعلی رکھتے ہیں، مگر ابن رشد کی تصریح نہایت متعلق ہے، کہیں وہ اسکندر اور عرب فلاسفہ کے خلاف عقل ہیولانی کو عقل فعلی کے معنوں میں لیتا ہے اور اسی کے مانند عقل ہیولانی کو کبھی ازلی اور غیر مخلوق مانتا ہے اور کہیں وہ نہایت صراحت سے ساتھ کہتا ہے کہ ادراک کی فعلیت کے بیشتر کی استعداد کا وجود ہوتا ہے جو اپنی حقیقت کے اعتبار سے تمام انسانوں میں یکساں مشترک اور شخصیات و عوارض کی بنا پر متعدد ہے، لیکن اسی استعداد ہی کا نام تو اسکندر نے عقل ہیولانی رکھا ہے، اسی طرح عقل مستفاد اور عقل مدرک کی ماہیتوں میں اس کو نامسطیوس سے اختلاف ہے، نامسطیوس دونوں کو ایک سمجھتا ہے، اور اس کی وجہ وہ یہ بیان کرتا ہے کہ کوئی ذی ادراک جو ہر غیر ذی ادراک شے کا مخلوق نہیں ہو سکتا، یعنی عقل کو عقل ہی پیدا کر سکتی ہے، مادہ اس کا خالق نہیں ہو سکتا، اس بنا پر ذی ادراک انشیا صرف عقل فعال کی مخلوق ہو سکتی ہیں، لیکن ادراک کی قوت افراد میں اون کی استعداد کے موافق پیدا ہوتی ہے، یعنی جس نسبت سے کسب ادراک کی وہ مشق کریں گے اسی نسبت سے اون کے ادراک میں ترقی ہوگی، تو اب اس کے بعد عقل مدرک اور عقل مستفاد میں کوئی فرق باقی نہیں رہتا، یعنی عقل مدرک وہی ہے جو کسب و استفادہ سے حاصل ہوتی ہے،

ابن رشد نے اس موقع پر عجیب غلط بحث کر دیا ہے، یعنی ایک طرف تو اس نے دونوں میں فرق کیا ہے اور دوسری جانب عقل مستفاد میں بھی دو حیثیتیں پیدا کی ہیں، ایک حیثیت سے وہ خدا کا فعل ہے اور اس بنا پر ازلی اور غیر فنا پذیر ہے اور دوسری حیثیت سے وہ انسان کے کسب کا نتیجہ ہے اور اس بنا پر وہ مخلوق و فانی ہے ظاہر ہے کہ نامسطیوس کا بیان اس غلط بحث سے بالکل پاک ہے،

ابن رشد کو اسکندر سے ایک اور مسئلہ میں سخت اختلاف ہے، اسکندر نے انسان کے اندر عقل فعلی کے وجود کا انکار کر دیا ہے، یعنی وہ صرف اس بات کا قائل ہے جیسا اوپر گزر چکا ہے کہ انسان میں

محض عقل کی صلاحیت ہے، باقی اس کی فعلیت خدا کے جانب سے حاصل ہوتی ہے اور اس بنا پر خدا ہی عقل فعلی ہے، ابن رشد کہتا ہے کہ یہ صحیح ہے کہ عقل چونکہ متعدد و مختلف صورت و اشکال قبول کرنے والی قوت ہے، اسلئے اس کو نفس ذات کے مرتبہ میں ہر ایک شکل و صورت سے معرا ہونا چاہیے، یعنی عقل اپنے نفس ذات کے مرتبہ میں محض استعداد ادراک کا نام ہے، لیکن اس کے کوئی معنی نہیں کہ محض استعداد کا وجود تسلیم کر کے انسان سے عقل فعلی کا انکار کر دیا جائے، انسان میں عقل فعلی کا وجود ماننے سے یہ لازم نہیں آتا کہ عقل اپنے نفس ذات کے مرتبہ میں کسی خاص شکل و صورت سے متشکل ہو گئی، فعلیت محض اظہار استعداد کا نام ہے کسی خاص شکل و صورت سے متشکل ہو جائے گا نام نہیں ہے، اس بنا پر اس کی کوئی وجہ نہیں معلوم ہوتی کہ ذہنی امکان و استعداد کا وجود تسلیم کیا جائے اور خارجی فعلیت و ظہور کا انکار کر دیا جائے، تو اب اس صورت میں علم و ادراک کی حقیقت یہ ٹھہری کہ محض استعداد ادراک کا نام علم نہیں، بلکہ ادراک کی کیفیت نام ذہنی یا انفعالی اور خارجی یا فعلی عقلوں کی باہمی تاثیر و تاثر کا، یعنی جب تک قوت و فعلیت دونوں یکجا نہ ہوں گی اس وقت تک ادراک کا وجود نہیں ہو سکتا، ہاں بے شبہ عقل انفعالی میں کثرت و تعدد ہو اور وہ جسم انسانی کے مانند فنا پذیر ہے اور عقل فعلی اپنے منبع و مبداء کے لحاظ سے انسان سے الگ و غیر فنا پذیر ہے، اب رہا یہ سوال کہ جب عقلی فعلی اپنے منبع و مبداء کے لحاظ سے انسان سے بالکل الگ ہے تو پھر انسان میں دونوں عقلوں کی یکجائی کس طرح ہوگی؟ اس کا جواب ابن رشد یہ دیتا ہے کہ دونوں کی یکجائی کا نہ تو یہ مطلب ہے کہ عقل فعلی جو تعدد کی تحمل نہیں اس میں افراد کے تعدد سے تعدد پیدا ہو جائے، اور نہ اس کا یہ مطلب ہے کہ افراد جو سرتاپا تعدد ہیں ان کا تعدد فنا ہو جائے اور وہ عقل فعلی کی وحدت میں ضم ہو جائیں بلکہ اس کی صورت یہ ہے کہ عقل فعلی کے حصوں میں جو خود بھی قدیم و ازلی ہیں انسانیت کی تقسیم ہو گئی ہے، یعنی دوسری لفظوں میں عقل فعلی دا انفعالی کی یکجائی کے صرف یہ معنی ہوئے کہ انسان کے دماغ کی ساخت جس طرح کیساں قابلیتوں کی نظر بنائی گئی ہے اس کی بنا پر نوع انسان میں عقل فعلی کے حصوں کی آمیزش ہوتی رہتی ہے،

یہ حصے بجائے خود غیر تبا پذیر اور مستقل الوجود ہیں، ان کی ہستی افراد انسانی کے ساتھ قائم نہیں، بلکہ اس حالت میں بھی جبکہ بغرض محال کسی فرد انسان کا وجود نہ ہو، اس کا عمل اسی طرح جاری رہتا ہے جس طرح افراد انسانی ہیں، اور یہ حال فرض کرنے بھی ضرورت نہیں، ساری کائنات عقل مطلق کے درخشان ذراستے سے جلوہ گر ہے، حیوانات، نباتات، معاون، اور زمین کے زیرین و بالائی حصص سبھی جگہ اسی عقل مطلق کی فرمان روائی ہے، ہر جگہ اس عقل مطلق کے مظاہر کے انسانیت بھی اس کا ایک مظہر ہے، بغرض جتنے بھی کلیات مجرودہ ہیں ان کی حقیقت اس سے زیادہ نہیں کہ اس عقل مطلق کے وہ کامل یا ناقص حصے ہیں، پس جس طرح انسانیت تمام انسانوں میں ایک ہی ہے، اسی طرح تمام انسانوں میں ایک عقل بھی پائی جاتی ہے، گو یہ عقل مطلق جو تعدد و تنقص سے بے نیاز اور ساری کائنات کی فرمان روا ہے، وہ جب فعلیت کا جامہ پہنتی ہے تو طرح طرح کی انواع میں جلوہ گر ہوتی ہے، کہیں اس کا طور حیوان میں ہوتا ہے، کہیں افلاک میں، اور کہیں انسان میں، اسی سبب تشخصات حادث اور فنا پذیر ہیں، مگر نفس انسانیت قدیم اور غیر فنا پذیر ہے، کیونکہ وہ عقل کا ایک حصہ اور جز ہے۔ تو اب اس بنا پر عقل فعلی اور نفس مرتبہ انسانیت دونوں کی ازلیت کا مطلب یہ ہوا کہ انسانیت کبھی فنا ہوگی، یعنی انسان سے تعقل و ادراک کے مظاہر (فلسفہ و سائنس و ایجادات و اختراعات) کا ہمیشہ ظہور ہوتا رہے گا اور اگر اس کو مادیت کے زنگ میں ادراک و توہم کہہ سکتے ہو کہ تمدن کبھی فنا نہ ہوگا، اور فلاسفہ و سائنس دان ہمیشہ پیدا ہوتے رہیں گے، یہی مطلب ہے اس مسئلہ کا بھی کہ تمام انسانوں میں ایک عقل پائی جاتی ہے، یعنی تمام انسان یکساں انسان ہیں، انسانیت کسی میں کم اور کسی میں زیادہ نہیں، اس طور پر ساری کائنات کسی ایک ہی عقل کل کی نہ صرف مظہر ٹھہرتی ہے بلکہ ایک عقل کل کا جز بن جاتی ہے، ابن رشد کہتا ہے کہ اس کو افلاطون کے نظریہ امثال سے کلیتہً اختلاف نہیں ہے، اختلاف اس بات ہے کہ عوارض و اوصاف اور جزئیات و تشخصات پر بھی یہ مسئلہ حادی مانا جاتا ہے، یہ ظاہر ہے کہ کائنات کے عقل بعیدہ کی توحید کلیات مجرودہ کے بغیر تسلیم کیے ناممکن ہے، اس بنا پر ہم کہیں سے اتفاق ہے کہ مادی کائنات

عقول مجردہ ہیں جو محض انفعالی یا ذہنی یا ظلی وجود نہیں رکھتے، بلکہ ان کی واقعی خارجی اور اصلی حقیقت یہی ہے کہ وہ فعل محض اور حقیقت بحت ہیں، پس اگر اس معنی میں نظریہ امثال کی تشریح کی جائے تو اس سے ہم کو کامل اتفاق ہو عقل کا ظہور افراد انسانی میں بیک وقت وحدت و تعدد دونوں کے ساتھ ہوتا ہے، بالکل یہ وہ واحد اسلئے نہیں ہے کہ افراد انسانی جنہیں ان کا ظہور ہوا ہے، صرف ایک چیز کا بیک وقت ادراک نہیں کرتے، بلکہ ان کے ادراک و مدرکات میں تعدد ہوا اور عقل بذات خود متعدد ہوا اسلئے کہ اس صورت میں علم و ادراک کا اتحاد فنا ہو جائیگا، اور علوم انسانی کی بنیاد متزلزل ہو جائیگی،

ابن رشد کے علم النفس میں چند نقص ہیں (۱) یہ کہ ادراک کے نفسی عمل کے دو جزو تاثیر و تاثر کو الگ الگ کر کے ان میں ایک خارجی اور مابعد الطبیعیاتی عنصر کو خیل کر دیا گیا ہے، اور جس مسئلہ کو محض نفسیاتی پہلو حل کرنا چاہیے تھا اس کا حل مابعد الطبیعیات کے اصول سے کیا گیا ہے (۲) یہ کہ حقیقت میں ادراک کا نفسی عمل محض شخصیت سے تعلق رکھتا ہے نفسی حیثیت سے اس میں نوعی وحدت کا پایا جانا محض ایک مابعد الطبیعیاتی مفروضہ ہے، لیکن ابن رشد کو خبثت عقل کی وحدت پر اصرار ہے، اسی قدر اس کو عقل کے نفسی شخص سے بے تعلقی (۳) یہ کہ تمام مسائل کا فیصلہ ہو جانے کے بعد بھی یہ طے نہ ہو سکا کہ ادراک کے نفسی عمل کا اصلی ظہور خود انسان اندر ہوتا ہے یا اس کے باہر کے علل بعیدہ سے،

(۲) عقل مفارق سے عقل متفصل کے اتصال کا مسئلہ

اوپر گزر چکا ہے کہ ساری کائنات میں ایک عقل مطلق جلوہ گر ہے نفس حیوانی، نفس نباتی، اور نفس انسانی اس کے مظاہر ہیں، تمام انواع میں مادہ کے ساتھ ساتھ خدا یا علت العلل کے اجزاء بھی تقسیم ہو گئے ہیں اور ملکہ یہ ساری تفصیل منک موثر اور رینان سے ماخوذ ہے عقل کل کی فرمانروائی، افلاطون کے نظریہ کی تشریح اور وحدت عقل کے مسئلہ پر حسب جستہ، تماثل، التماثل اور مابعد الطبیعیہ میں بھی بعض تقریریں ہیں،

انہیں اجزاء کے سبب سے اون میں ایڑی اوصاف کی استعداد پیدا ہوتی ہے، علت العلل کا اصلی وصف تعقل و ادراک ہے، پس جس نوع میں یہ وصف زیادہ پایا جائیگا وہ دوسروں سے بہتر ہوگی، اس بنا پر تمام انواع میں کیفیت ادراک کے وجود یا عدم وجود کے سبب سے کوئی فرق نہیں ہے بلکہ کیفیت تعقل کا فرق ہے، نوع انسان میں ایڑی نفس کا یہ کمر زیادہ مقدار میں پایا جاتا ہے، یعنی انسانیت نام ہی ہے تعقل و ادراک کا، یہی انسانیت افراد کی عقل فعلی ہے، اب چونکہ افراد میں تشخصات کے سبب سے تمایز پیدا ہو گیا ہے، لہذا ہر ایک کی صلاحیت کے موافق ادراک کی استعداد میں بھی فرق ہے، یہی تمایز تشخص پذیر ہے، اور استعداد ہی ادراک عقل انفعالی ہے، اتنی وضاحت کے ساتھ ارسطو کے کلام میں یہ مسئلہ نہیں تھا اسی بنا پر بعد کو مفسرین میں اختلاف ہو گیا تھا، ابن رشد نے اس مسئلہ کی تکمیل کی اور یہ اس کے ادلیات میں سے ہے،

لیکن اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جس طرح قوت کا خاصہ یہ ہے کہ وہ فعلیت کے مرتبہ میں آنے کی کوشش کرتی ہے، اور جس طرح مادہ کا خاصہ یہ ہے کہ وہ صورت کا جامہ پہن لیتا ہے، اور جس طرح شعلہ کی خاصیت یہ ہے کہ وہ اپنے سے متصل جسم میں احتراق پیدا کر دیتا ہے، اسی طرح تو عقل منفعل کا بھی خاصہ یہ ہونا چاہیئے کہ وہ عقل کل سے اتصال حاصل کرنے کی کوشش کرے، تو پھر کیا وہ اس کوشش میں کامیاب ہو سکتی ہے؟ ارسطو اور ابن رشد اس کا جواب اثبات میں دیتے ہیں، یہ واضح رہے کہ ابن رشد کے نزدیک عقل فعال (یعنی وہ عقل جو فلک مرقی کی عقل نہیں ہے جس کو بالعموم فلاسفہ عرب عقل فعال کہتے ہیں، بلکہ فلک الافلاک کی عقل) خدا اور عقل کل ہے، پس عقل فعال سے اتصال کے معنی یہ ہیں کہ خدا سے اتصال ہو گیا، اس مسئلہ کو اصطلاح میں مسئلہ انفصال و التجاذب کہتے ہیں،

جب انسان پیدا ہوتا ہے اس وقت اس شخص عقل میولانی کا وجود ہوتا ہے، یعنی محض امکان ادراک، لیکن سن کی ترقی پر یہ استعداد فعلیت کا جامہ پہنتی ہے، جس کی انتہا عقل مستفاد کے حصول پر ہوتی ہے، تو گویا انسانی زندگی میں عقل مستفاد سے آگے ترقی نہیں ہو سکتی، لیکن عقل مستفاد عقل کا انتہائی

درجہ نہیں ہے، اس کی حالت بالکل ویسی ہی ہے جیسے جس کی خیال کے ساتھ اور خیال کی واہمہ کے ساتھ ہے، یعنی خیال کی حد پر آکر جس کا اور واہمہ پر پہنچ کر خیال کا خاتمہ ہو جاتا ہے، اسی طرح نفس جس نسبت سے آگے ترقی کر جاتا ہے اسی نسبت سے عقل کے مراتب فنا ہوتے جاتے ہیں، اور جتنا جتنا علم ترقی کرتا جاتا ہے، اثر نفس و برتر معقولات سے قرب و محسوسات و ادیات سے بعد ہوتا جاتا ہے اور اسی کے ساتھ عقل فعلی یعنی انسانیت کے اعلیٰ مدارج کو بھی انسان سمیٹتا جاتا ہے، تو گویا اس طرح پر انسانیت یعنی عقلی فعلی کے دو مختلف اثر نفس پر پڑتے ہیں، ایک یہ کہ عقل جو پہلے ادیات میں پھنسی ہوئی تھی، اس میں معقولات کے ادراک کی صلاحیت بڑھتی جاتی ہے، اور دوسرے یہ کہ معقولات سے جتنا جتنا قرب بڑھتا جاتا ہے عقل کا معقولات سے اتحاد بڑھتا جاتا ہے، اب اس حالت پر پہنچ کر نفس ہر قسم کی اشیاء کا ادراک خود بخود حاصل کر لیتا ہے، یہی مرتبہ جہان ماضی اور مین و تو کے فرق اٹھ جاتے ہیں، اور انسان معقولات سے متحد ہوتے ہوئے عقل فعال کا مرتبہ حاصل کر لیتا ہے، اور عقل فعال کے اندر سب طرح کی چیزیں موجود ہیں، لہذا انسان بھی محسوسات و ہست بن جاتا ہے،

اسطو کہتا ہے کہ نفس کی حقیقت ہی محض ادراک ہے اور ادراک بھی معمولی محسوس چیزوں کا نہیں بلکہ ایزدی اوصاف رکھنے والی چیزوں یعنی معقولات کا، پھر نفس اس یعنی عقل فعال ظاہر ہے کہ اس کی ماہیت بجز ادراک کے اور کچھ ہو ہی نہیں سکتی، خدا میں حیات ہے اور اس کی حیات محض فعلیت ادراک کا نام ہے، عقل فعال سعادت ابدی اور خیر محض ہے، لیکن ادراک سے بڑھ کر کوئی سعادت نہیں ہے، پس خدا اس سعادت کا اصلی سرچشمہ ہے، لیکن اس کے ادراک میں عاقل و معقول متمايز نہیں، کیونکہ اس کی ذات کے سوا اور کوئی چیز موجود بھی نہیں ہے، اور ہے بھی تو اسی کے اندر، پس اگر وہ اپنے سے الگ چیز کا تصور بھی کرے تو اپنی ذات کے تصور کے سوا نہیں ہو سکتا، اس بنا پر خود ہی درک اور درک دونوں ہیں، بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ اس کا تصور تصور کے تصور کا نام ہے، کیونکہ اس مرتبہ میں تصور تصور اور

مذہب کوئی بھی تو باہم متماز نہیں جو ادراک ہو وہی مذہب ہو اور جو مذہب ہو وہی مذہب ہو اور اس کے علاوہ سب چیزیں نیست ہیں۔

ادراک و تصور کے علاوہ اور جتنی سعادتیں ہیں اور ان میں سے کوئی بھی مقصود بالذات نہیں ہوتی، اور نہ کسی سے حیات میں اضافہ ہوتا ہے سب کی سب فانی ہیں، مگر یہ سعادت دائم ہے، سب کی سب دوسروں کی اغراض پوری کرتی ہیں، مگر یہ خود اپنی آپ غرض ہے، اور اس کے ماوراء کسی غرض کا وجود نہیں، لیکن مشکل یہ ہے کہ ادراک کے اعلیٰ درجے انسان کی دسترس سے باہر ہیں، وہ سرتاپا مادیت سے گھرا ہوا ہے، وہ انسانیت کی حد کے اندر رہ کر ان درجے تک کسی طرح نہیں پہنچ سکتا، امان اللہ اس کے اندر خدا کا نور جو جلوہ گر ہے، اس کے جانب اگر وہ صعود کی کوشش کرے اور جائے انسانیت اتار کر اپنی خودی کو فنا کر دے تو بیشک خیر محض کا وصول اسکو ہو سکتا ہے، اس طرح نہ صرف اس کی زندگی میں اضافہ ہوگا، بلکہ کہ ادراک سے نفس کی ترقی ہوتی ہے اور نفس دائم و غیر فنا پذیر ہے، بلکہ اور انسانوں کی قبول زندگی کے مقابلہ میں اس کی زندگی خدا کی زندگی سے ملتی ہو جائیگی اور وہ ایسی بلندی پر پہنچ جائے گا جہاں تشخصات و تعینات اور زمان و مکان سے بے تعلقی ہے، لوگ کہتے ہیں کہ انسان کو انسان کی طرح بسر کرنا چاہیے، اور وہ خود مادی ہے اسلئے مادیات ہی سے اس کو علاقہ رکھنا چاہیے، لیکن یہ صحیح نہیں، ہر نوع کی سعادت صرف اسی چیز میں ہوتی ہے جس سے اس کی مسرت میں اضافہ ہوتا ہو، اور جو اس کے مناسب حال ہو، اس بنا پر انسان کی سعادت یہ نہیں کہ وہ کمزور و کمزور کی طرح رہ جائے، اس کے اندر تو خدا کا نور چمک رہا ہے، وہ اس کے جانب صعود کیوں نہیں کرتا، اور خدا سے اتحاد حقیقی کیوں حاصل نہیں کرتا، کہ یہی اصلی سعادت اور اس کی حیات جاودانی ہے۔

اس موقع پر یہ نوچکر ابن رشد فرط مسرت میں کہتا ہے،

اُس رتبہ کی کیا معنی دینا کی جائے، یہ ایک تعجب خیز رتبہ ہے جو جان پر پہنچ کر عقل بہت ہو جاتی ہے، اور قلم فرط مسرت میں رک جاتا ہے اور زبان گنت کرنے لگتی ہے، اور الفاظ معانی کے نقاب کے اندر چھپ جاتے ہیں، زبان اوس کے حقایق کس طرح ادا کرے اور قلم گردش کرنا چاہے تو کیڑا کرے، لیکن جب یہ طے ہو گیا کہ موت کے بعد روح انسانی عقل فعال میں جذب ہو جاتی ہے اور یہ غیر کسی ذریعہ کے تو نہیں ہو سکتا، تو اب سوال یہ ہے کہ وہ کون سے ذرائع ہیں جن کے حاصل کرنے پر موت کے بعد ہمارا اتصال عقل کل سے ہو جائے، اور ہمیں سرور جاودانی حاصل ہو، یہی سوال ہے جس کے جواب میں فلاسفہ کا اختلاف ہو گیا ہے،

یونانی فلسفہ میں تصوف کی آمیزش پہلے پہل فرقہ افلاطونیہ جدیدہ کی بنیاد پڑنے سے ہوئی، اس فرقہ کا بانی ایک مرتد عیسائی امونیس سیکاس نامی تھا، یہ اسکندریہ میں تیسری صدی عیسوی میں پیدا ہوا تھا، اس نے اپنے فلسفہ کی بنیاد اس مسئلہ پر رکھی کہ علم مطلق انسان کو اسی وقت حاصل ہو سکتا ہے جب تک کہ باطن کے ذریعہ انسان بیرونی اثرات سے یہاں تک متغنی ہو جائے کہ عالم معلوم متحد ہو جائے، اس کا خیال تھا کہ عالم میں تین تو ہیں جو ہر مطلق عقل فعال، اور قوت مطلق کا فرمان ہیں، انسان کی سعادت یہ ہے کہ مکاشفہ کے ذریعہ اپنے باطن کا امتیاز کر کے عقل فعال سے اس کا اتصال ہو جائے، امونیس سیکاس کے بعد اوس کا شاگرد پلاٹینس جو فلسفہ میں پیدا ہوا تھا اپنے استاد کی مسند پر بیٹھا، یہ اکثر روزہ دار رہتا اور عزالت میں بسر کرتا تھا، اس کا خیال تھا کہ اس کو اپنی زندگی میں متعدد مرتبہ رُوحِ باری کا شرف حاصل ہوا ہے اور چھ مرتبہ اس کا جسم جسم خداوندی سے آماس ہوا، اس کے نزدیک دنیا محض خواب و خیال ہے، خدا سے اتصال کامل انسان کی حقیقی سعادت ہے، اللہ مال بھی اتنا کامل کہ انسان بیرونی اثرات سے پاک ہو کر خدا کے تصور میں اپنے تئیں فنا کر دے، لیکن یہ حالت محض کشف و مراقبہ سے حاصل نہیں ہو سکتی، بلکہ اوس وقت حاصل ہوتی ہے جب انسان خودی کو فنا کر کے بنحوہ ہو جاتا ہے

اور شخصیت کو کھیت میں فنا کر کے فنا فی العمل کے رتبہ تک پہنچ جاتا ہے، اس پیچیدگی اور فنا فی الہی کی حالت میں اصلی حقیقت کے راز اس پر کھل جاتے ہیں اور انسان اس چیز سے متحد ہو جاتا ہے جس میں وہ اپنے تئیں فنا کر رہا ہے، یعنی فنا کے رتبہ سے بقا تک اور شخصیت سے کلیت تک اس کو صعود ہو جاتا ہے، یہی اسکی حیات جاودانی اور حقیقی سعادت ہے،

ابن رشد کو ان خیالات سے مطلق اتفاق نہیں، وہ مسلمان فلاسفہ میں سب سے زیادہ تصورات سے سبزا و زائشا تھا، وہ نہایت بلند آہنگی سے کہتا ہے کہ یہ افعال کا محض علم کی مدد سے حاصل ہوتا ہے، حال دیکھا شغف و مراقبہ اور فنا فی الہی کے خیالات محض لغو ہیں، انسان کی سعادت اسی استعداد کے ترقی دینے میں مضمر ہے جو اپنے ساتھ لیکر وہ پیدا ہوا ہے، یعنی تعقل کی استعداد و صلاحیت، انسان کو فی الفور اسی وقت سعادت حاصل ہوتی ہے جب وہ اس استعداد کو ترقی دیکر حقائق اشیا کی تک پہنچ جاتا ہے، صوفیوں کا حال فال محض لغو دیکار ہے، انسان کی پیدائش کی غرض یہی ہے کہ محسوسات پر معقولات کا رنگ غالب کرے، پس اسی ایک غرض کے حاصل ہو جانے پر انسان کو بہشت ملتی ہے، خواہ اس کا کوئی سا مذہب ہو، بالحد الطبیعیہ میں ایک مقام رکھتا ہے کہ فلاسفہ کا اصلی دین صرف دس وجود کا تبارک، کیونکہ خدا کی بہترین عبادت صرف یہی ہو سکتی ہے کہ مخلوقات معنوعات کی حقیقی معرفت حاصل کی جائے، کہ بجز خدا کی معرفت ہی ایک عمل ہو سکتا خدا مزی ہونا اور سب قبیح علی ان لوگوں کا جو خدا کی بہترین عبادت کرنے والوں یعنی فلاسفہ کی تکفیر و تشنیل کرتے ہیں۔

(۳۱)

یہ بحث کہ عقل منفعل عقل فعال مفارق کا ادراک کر سکتی ہے یا نہیں؟

ابن رشد کے علم النفس میں ایک بڑی بحث یہ ہے کہ انسان اپنی جسمانی زندگی، اپنے تو اسے بطبعی اور تجربی واستقرائی ذرائع کے استعمال سے معقولات و مفارقات کا علم حاصل کر سکتا ہے یا نہیں، معقولات

لے "تاریخ فلسفہ" لیویس جلد اول،

و مفارقات سے مراد نفوسِ فلیکھ، عقول، عقلِ فعال اور جو اہر ہجودہ ہیں،

ارسطو اس مسئلہ میں خاموش ہے، ایک موقع پر اس بحث میں کہ انسان کلیات و مجردات کا ادراک کر سکتا ہے یا نہیں، اس کی عبارت یہ ہے کہ ”ہم کسی دوسرے مقام پر اس بات سے بحث کریں گے کہ عقلِ انسانی مفارقات و معقولات کا بھی ادراک کر سکتی ہے یا نہیں“ غالباً ارسطو کا یہ ارادہ پورا نہیں ہوا، کیونکہ اس کی تصنیفات میں یہ بحث کہیں نہیں ملتی، ابن رشد نے اس مسئلہ کی تکمیل کی اور اس بحث پر ایک خاص کتاب لکھی جس کا نام امکان الاتصال ہے، موسیٰ ناربونی اور یوسف بن شمعون کی اس رسالہ کی شرحیں بھی ہیں اور یہ تینوں رسائل عبرانی زبان میں محفوظ ہیں،

ابن رشد اس مسئلہ کا جواب اثبات میں دیتا ہے، یعنی نہ صرف یہ کہ انسان میں اس کی استعداد موجود ہے کہ جسمانی علاقوں کی حالت میں وہ مفارقات کا ادراک کرے، بلکہ اگر یہ استعداد موجود نہ ہوتی تو مفارقات کا وجود محبت ہوتا، وہ کہتا ہے کہ اگر مفارقات کا ادراک انسان کی قدرت سے باہر ہو تو اس کے معنی یہ ہیں کہ مفارقات کا وجود محبت ہے، معقولات کے وجود کا مطلب ہی یہ ہے کہ انکا ادراک کیا جائے اور انسان کے سوا کوئی اور مدرك مستہی نہیں، پس اگر وہ بھی انکا ادراک نہیں کر سکتا تو ان کا وجود محبت ہوا اور یہ محال ہے“ ابن رشد کا یہ استدلال اس کے اصول کی بنا پر بالکل درست ہے، کیونکہ اس کے نزدیک انسان ہی ایک مدرك مستہی ہے اور ساری کائنات میں صرف اسی کو یہ قدرت حاصل ہو سکتی ہے کہ مفارقات کا ادراک کرے، اس کے علاوہ کسی اور نوع میں ادراک کی بھی صلاحیت نہیں ہے، علاوہ برین ابن رشد کے نزدیک تو افراد کی عقل انسانی کے علاوہ عقلِ فعلی ایک الگ عقل ہے جو شخص سے بے نیاز ہے، پس اگر انسانیت جو اس عقلِ فعلی کی حامل ہے مفارقات کا بھی ادراک نہ کر سکے جو حقیقت میں صرف اسی کا فعل ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ خود نفسِ فعلی کا وجود نہیں ہے،

ابن رشد کہتا ہے کہ عقل کی حالت جس کے بالکل متوازی ہے، یعنی جس طرح روشنی ہو، اور انچہر

دفعہ جو اس کے متعدد مہجرات کا وجود جس سے الگ ہوتا ہے، اسی طرح عقل کے مہجرات کا وجود بھی خود عقل کے ذہنی وجود سے الگ ہونا چاہیے، پس اگر کوئی شخص یہ کہے کہ روشنی اور ہوا وغیرہ خارج میں موجود ہیں، مگر جو اس ادن کے حس کی قدرت نہیں رکھتے، تو گو یا یہ نفس جس کا انکار ہوگا، اسی طرح اگر یہ کہا جائے کہ مفارقات خارج میں موجود ہیں مگر ہماری عقل ادن کا ادراک نہیں کر سکتی تو اس کے معنی بھی یہ ہونگے کہ خود نفس عقل کے وجود کا انکار کیا جا رہا ہے،

غرض ابن رشد کے علم النفس کا خلاصہ حسب ذیل دفعات میں ترتیب دیا جاسکتا ہے،

- (۱) مادہ کے علاوہ کائنات میں ایک عقل کا زفر ہے، یہ عقل ادراک محض کا نام ہے، اور تمام عالم اسکے اندر موجود ہے،
- (۲) اس عقل سے براہ راست سارے عالم کی حرکت کا صدور ہوتا ہے، نیز علی الترتیب متعدد عقلیں بنتی ہیں،
- (۳) فلکِ ثمر کے نیچے موالیدِ ثلثہ کی روحیں بھی اپنی ماہیت میں عقل کل کی ماہیت سے متحد ہیں اور سب سے برتر روح انسان کی ہے،

(۴) افراد انسانی میں دو عقلیں پائی جاتی ہیں، ایک انسانیت یعنی نوع کی عقل، یہ قدیم و لایزال ہے، اور خود افراد کی ذاتی عقل، یہ حادث و فنا پذیر ہے،

(۵) افراد کی ذاتی عقل منفعیل حیاتِ دنیاوی میں عقلِ مفارقتہ کا ادراک کرتی ہے اور اسی کی بدولت اس کو شرف درجات حاصل ہوتا ہے،

(۶) انسانیت کی عقل فعلی انسان کے مرنے کے بعد عقل کل میں جذب ہو جاتی ہے، اور یہی انسان کی حقیقی سعادت ہے،

اس نظریہ پر نگاہ ڈالنے سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ ابن رشد نے عقل کے وجود خارجی پر زیادہ زور دیا ہے، لیکن وجود خارجی تسلیم کرنے کے بعد قدرتی سوالات پیدا ہوتے ہیں کہ اس موجود فی الخارج عقل کا وجود کہاں ہے؟ اور کس قسم کا ہے؟ جسم سے اس کی تلافی کس طرح اور کیوں ہوتی ہے؟ اور جب

جسم کے اندر وہ داخل ہوتی ہے تو اس میں انقسام ہوتا ہے یا نہیں؟ کس قانون قدرت یا کار فرما قوت کے حکم کی بنا پر جسم میں روح کا داخلہ ہوتا ہے؟ اور اس کا کیا سبب پیش آتا ہے؟ عقل کا وجود خارجی تسلیم کرنے کے بعد ان سوالات کا پیدا ہونا ناگزیر ہے اور فلسفہ کا فرض ہے کہ اون کو حل کرے، مگر افسوس یہ ہے کہ ارسطو سے لیکر عرب فلاسفہ تک کوئی بھی نہ ان سوالات کو پیش کرتا ہے اور نہ ان کا جواب دیتا ہے، گویا ان کے حل کرنے کی ضرورت ہی نہیں،

(۵)

حیات بعد المات

ابن رشد کے علم نفس میں گزر چکا ہے کہ انسان کے نفس دو طرح کے ہیں نفس انفعالی اور نفس فعلی، نفس انفعالی فنا پذیر ہے اور نفس فعلی ازلی ہے، نفس انفعالی جسم کے ساتھ فنا ہو جاتا ہے، مگر نفسی بعد مرنے کے بھی باقی رہتا ہے، لیکن (جیسا گزر چکا ہے) نفس انفعالی (ازادہ کا نفس ہے اور نفسی نوع انسان کا پس نتیجہ ظاہر ہے کہ زید عمرو بکر وغیرہ کے جسم نفس دونوں فنا ہوں، یعنی زید کے مرنے سے زید کا نفس بھی فنا ہو جاتا ہے، مگر نوع انسان باقی و دائم ہے، نفس فعلی انقسام پذیر نہیں ہے، یعنی زید کا نفس فعلی عمرو کے نفس فعلی سے الگ نہیں ہے، بلکہ تمام انسانوں میں ایک نفس پایا جاتا ہے عقل اور تشخص میں منافات ہے، تشخص عقل میں صرف افراد کی بدولت پیدا ہوتا ہے، لہذا افراد کے ساتھ عقل فعلی کا فنا ہونا لازمی نہیں، تشخص مادہ کی خاصیت ہے، صورت اس کے برعکس ایک مشترک چیز ہے، لیکن باوجود اس کے مادہ کی بدولت صورت بھی انقسام قبول کر لیتی ہے، غلبہ بہر حال صورت ہی کو حاصل رہتا ہے، اس بنا پر تشخص کا مادہ کے ساتھ فنا ہو جانا قطعی ہے، مگر نفس فعلی جو تشخص کو قبول کرتا ہے اور نہ انقسام و تجزی کو وہ یقیناً جسم سے الگ ہو کر زندہ رہیگا، وجہ یہ ہے کہ انحلال

اور نساؤ کو وہی چیز قبول کرتی ہے جس میں ترکیب ہوتی ہے، پس جب نفس سرے سے انقسام پذیر ہی نہیں ہے تو اس کے اجزاء میں پراگندگی کہاں سے آئے گی اور جب پراگندگی نہ پیدا ہوگی تو وہ ناابد باقی رہے گا۔
ابن رشد کا خیال ہے کہ ادنیٰ درجہ کے جذبات یا نفسانی کوائف جو انسان کے اندر پیدا ہوتے ہیں مثلاً جذبہ محبت، جذبہ نفرت، قوت جس، حائلہ وغیرہ فنا پذیر ہیں، یعنی عالم آخرت میں ان کا نام و نشان نہ ہوگا، مگر اعلیٰ درجہ کے نفسانی کوائف مثلاً تعقل و ادراک وغیرہ ان کی ترقی عالم آخرت میں بھی یکساں ہوتی رہے گی،

حیات اخروی کی نسبت جن افسانوں کی شہرت ہے، مثلاً بت پرست قوموں کے افسانے، ان سے ابن رشد نفرت و بیزاری کا اظہار کرتا ہے، اس کا خیال ہے کہ یہ افسانے انسان کی اخلاقی ترقی کے لئے حد درجہ مہلک ہیں، کیونکہ ادن کی بدولت انسان کے دل میں نیکی کا تصور محض چند معمولی فوائد کی توقع کی بنا پر پیدا ہوتا ہے، اور یہ خیال دل سے بالکل نکل جاتا ہے کہ نیکی خود بالذات اس قابل ہے کہ انسان اس کو اپنی زندگی کا رہنما بنائے اور اس کو حاصل کرے، یہ خیال جب دل سے نکل جاتا ہے تو کسی نیکی کی وقعت نیکی کی حیثیت سے نہیں ہوتی جو بلکہ اس حیثیت سے ہوتی ہے کہ انسان اس کی بدولت کچھ منفعت حاصل کرے گا اب اس صورت میں مثلاً ایک مجاہد اس بنا پر جہاد نہ کرے گا کہ خود اس کا یہ فرض ہے، یا یہ ایک نیک عمل ہے، بلکہ اس لئے کہ اگر وہ غازی ہو تو اس کو نوذبیان مال غنیمت میں ہاتھ آئیگی اور اگر شہید ہو گیا تو دوزخ سے نجات پائے گا، یہی سبب ہے کہ افلاطون نے جمہوریت کے خاتمہ پر حیات اخروی کی تشریح کے سلسلہ میں ہر بن ارستیس کا جو ایک افسانہ نقل کیا ہے، کہ وہ ایک جنگ میں مارا گیا تھا اور چھ روز کے بعد وہ دوبارہ زندہ ہو گیا، اور اس نے موت کے بعد کی کیفیتیں لوگوں سے بیان کیں، اس افسانہ کو ابن رشد نہایت حقارت سے دیکھتا ہے، اس موقع پر وہ جمہوریت کی شرح میں کتنا بڑا ان افسانوں سے کوئی فائدہ مرتب نہیں ہوتا بلکہ نقصان ہی نقصان ہوتا ہے، خاص کر عوام اور بچے جن کی عقلیں ان

دقیق باتوں کے سمجھنے سے عاجز ہیں، ان کے خیالات تو ان افسانوں کی بدولت بید خراب ہوتے ہیں، ان کے تصور میں بے اصل اور جھوٹے خیالات بندھ جاتے ہیں اور حیاتِ اختری کا نہایت غلط تصور ان کے دل میں راسخ ہو جاتا ہے، اس کا اگر نتیجہ ہوتا کہ لوگ بُرے اعمال ترک کر کے اچھے اعمال اختیار کرنے لگتے تو کوئی ہرج مہرج نہ تھا، لیکن واقعہ یہ ہے کہ جو لوگ ان جھوٹے قصوں پر ایمان نہیں رکھتے وہ مومنوں کی اس جماعت سے زیادہ مخلص و پرہیزگار ہوتے ہیں ان افسانوں کا بس سوا اس کے کوئی فائدہ نہیں ہوتا کہ لوگوں میں ضعیف الاعتقاد ہی بڑھ جاتی ہے اور اس کا اثر ان کے افعال پر ذرہ برابر نہیں ہوتا،

باقی رہا حشرِ اجساد کا مسئلہ یعنی قیامت کے روز مردے زندہ ہونگے یا نہیں تو اس کی نسبت ابنِ شہنا کہتا ہے کہ قدامت سے کوئی بات منقول نہیں، عرب فلاسفہ نے البتہ بلا استثناء اس کا انکار کیا ہے، چونکہ یہ مسئلہ فلسفہ کا نہیں ہے، بلکہ اس کا تعلق دینیات سے ہے، اسلئے ابنِ رشد کی فلسفیانہ کتابوں میں اس کے متعلق ایک حرف نہیں ملتا، البتہ حکمِ کلام کی کتابوں میں اس نے بحث کی ہے، اور وہ ان چونکہ اس کی پوزیشن بدل جاتی ہے یعنی ایک فلسفی کے بجائے حکم کے جامہ میں وہ نمودار ہوتا ہے، اس بنا پر یہ فیصلہ نہیں کیا جاسکتا کہ اس کے متعلق خود اس کے اصلی خیالات کیا ہیں، غالب خیال یہ ہے کہ فلسفیانہ حقیقت سے بھی وہ اس کا منکر نہ ہوگا، کیونکہ اس کا یہ مخصوص انداز کہ فلسفہ اور مذہب میں حقیقی تطبیق پیدا ہو جائے، یہ اس کی ہر ایک کتاب میں ظاہر و نمایان ہے،

حشرِ اجساد کے باب میں دو مختلف عقیدے رائج ہیں ایک یہ کہ روح فنا شدہ جسم میں نیا ضم لگی اور دوسرے یہ کہ وہ جسم موجودہ جسموں کے مماثل ہوں گے لیکن متحدہ ہوں گے، ابنِ رشد کہتا ہے کہ بیض بالذات دوسری رائے زیادہ پسند معلوم ہوتی ہے، اور یہی حضرت ابنِ عباس کی رائے ہے، اس صورت میں وہ تمام اعتراضات خود بخود رفع ہو جاتے ہیں جو اعادہ معدوم کے انکار کی بنا پر حشرِ اجساد کے مسئلہ پر کیے جاتے ہیں

تہافت التہافت کے خاتمہ پر ایک طول طول تقریر ہے جس کے اقتباسات نقل کرنے کے قابل ہیں ابن
کتابہ

”حشر اجساد کے باب میں قدامت سے کوئی قول منقول نہیں اس عقیدے کی پیدائش کم از کم
ایک ہزار برس پیشتر ہوئی ہو، پہلے پہل حشر اجساد کا خیال انبیائے نبی اسرائیل کا زائیدہ ہزار ہوں
اور نبی اسرائیل کے دیگر صحیفوں میں بصراحت اس کا ذکر ہوا اور انجیل میں بھی اقرار کیا گیا ہو
اور صابیہ میں بھی اس کے قائل ہیں وہ یہ وہ مذہب ہو جس کی نسبت ابن حزم کا خیال ہو کہ اقدم الشرائع
امت مہابہ میں بڑے بڑے فلاسفہ گذرے ہیں، غالباً ان کا خیال ہو گا کہ انسان کی عقلی و عملی ترقی
کے لئے خدا کے وجود کا عقیدہ یا حشر اجساد کا عقیدہ سنگ بنیاد کے طور پر ہو، اس بنا پر ان لوگوں نے
اس عقیدہ کو رواج دیا، اور اسی بنا پر فلاسفہ عام طور پر مبادی شریعت میں بحث کرنے سے استہراز
کرتے ہیں، بلکہ فلاسفہ کا خیال ہو کہ مبادی شریعت یعنی خدا کے وجود اور آخرت اور حشر اجساد
کے عقیدہ دن میں جو لوگ تاویل کرتے ہیں یا انکار کرتے ہیں وہ زیادہ اہم ہیں کہ ادنیٰ کا فر
کہا جائے گا یا اس ذریعہ سے یہ لوگ سوسائٹی کو نفسیات کلی اور اس کے حصول کے ذرائع کے انکار پر
مائل کرنا چاہتے ہیں فلسفہ اور مذہب دونوں کا اس پر اتفاق ہو کہ اخلاقی حیثیت سے سوسائٹی کو
برتر و ارفع ہونا چاہیے، خواہ کسی راستہ سے یہ بات حاصل ہو، یعنی یا مذہب کے راستہ سے اور یا فلسفہ
کی راہ سے، یہی سبب ہو کہ ابتدا سے مسیحیت کے عہد میں جو فلاسفہ روم میں دیتے تھے وہ مسیحیت کا
حال منکر عیسائی ہو گئے، اسی طرح عہد اسلام میں جو فلاسفہ مصر میں زندہ رہ گئے تھے انھوں نے بلا
پس و پیش اسلام قبول کر لیا،

پس ان لوگوں کے رویہ کے برعکس جن لوگوں کا رویہ یہ ہو کہ وہ شریعت کا استہزاء کرتے ہیں اور

لے یہ خیال صحیح نہیں، ابن رشد کو بابل اور مصر والوں کے ادیان و اہمیت و اہمیت تھی اسکی پیدائش سے پہلے قبل طوفان ہجرین ہوئی ہو،

اوس کے ستونوں کو نہدم کرنے کی فکر میں لگے رہتے ہیں وہ لوگ زمین میں جن کی غرض محض یہ ہوتی ہے کہ اخلاقی فضائل سے بے اعتنائی برت کر محض خواہش نفسانی کی محکومیت میں زندگی بسر ہو جائے، میرے نزدیک فلسفہ اور مذہب دونوں کے اصول کی بنا پر یہ لوگ سب سے زیادہ واجب القتل ہیں اس بنا پر امام غزالی ہرگز اس بارے میں قصور دار نہیں ہیں کہ مشرک جہاد کے منکرین کی وہ ٹکڑ کر کے ہیں اس طویل عبارت سے میں نتیجے مستنبط ہوتے ہیں،

(۱) مشرک جہاد کے مسئلہ میں محض وحی پر اعتبار کرنا چاہیئے فلسفہ اوس کی عقدہ کشائی نہیں کر سکتا، نیز جس طور پر اور جس حیثیت سے شریعت نے اس مسئلہ کی وضاحت کی ہو اس کو اسی طرح رکھنا چاہیئے، تاویل یا انکار نہ کرنا چاہیئے،

(۲) ابن رشد تمام ادیان کو یکساں نگاہ سے دیکھتا تھا اور سب کو حق سمجھتا تھا،

(۳) اوس کے نزدیک زنا و فحشاء جو شریعت کا ابطال کرتے ہیں وہ واجب القتل ہیں،

سابقہ دو نتیجوں سے، اس میں شک نہیں، کہ اوس کی وسعت قلبی و دماغی عیان ہوتی ہے، یعنی یہ کہ ایک فلسفی کی حیثیت سے وہ اتنا تنگ خیال نہ تھا کہ مذہب کا انکار کر دیتا یا اوس سے بے اعتمادی کا اظہار کرتا اور ایک مشکلم و فقیہ کی حیثیت میں وہ دیگر فقہاء کی طرح متعصب نہ تھا کہ دیگر مذاہب کو باطل محض خیال کرنے لگتا، البتہ تیسری بات ایسی ضرور ہو کہ کم از کم ابن رشد سے اس کی توقع نہ تھی، خاص کر جبکہ وہ عدالت کی کرسی پر بھی بیٹھ کر قتل کے مقدمات بذات خود فیصلہ کرنے سے گریز کرتا تھا،

لیکن بات یہ ہو کہ ابن رشد ایک حد تک یہ فیصلہ کرنے پر مجبور تھا، اس کے عہد کی حالت یہ تھی کہ فلسفہ کے رواج سے لوگوں میں بیدینی بھیلی جاتی تھی، زندگی کے تیو دائرہ گئے تھے، اور عام طور پر فلاسفہ تک علوم طبعیہ کی واقفیت کی بدولت دایم پرستی میں بالکل غرق ہو گئے تھے، زنا و فحشاء، باطنیہ، اور آبا جیہ، وغیرہ ذوق کا نہایت زور تھا، اور ان فرقوں کے لوگ عملاً فلسفی ہوا کرتے تھے، ہلا کہ وہ خان نے جب باطنیہ کے قلعہ الموت کو

برباد کیا ہو، تو وہاں اس نے عجیب منظر پایا اصد گاہیں، عالیشان کتب خانے، بڑے بڑے مدارس طبعیات کے
معمل، غرض ہر حیثیت سے وہ قلعہ ایک اکاڈمی یا یونیورسٹی نظر آتا تھا،

ابن سینا جس کے خاندان کے لوگ باطنی تھے اور جس پر خود بھی باطنیت کا اثر غالب تھا اس کا حال
یہ تھا کہ راتوں کو گانے بجانے اور شراب پینے میں مشغول رہتا تھا، جب لوگوں نے اس سے کہا کہ شراب تو
حرام ہے، تو اس کا جواب اس نے دیا کہ شراب کی حرمت کا سبب یہ ہے کہ اس سے لوگوں کے درمیان عداوت
پیدا ہوتی ہے اور میں نہایت سنبھل سنبھل کر اس کا استعمال کرتا ہوں، میرے لیے اس کی حرمت کی کوئی وجہ
نہیں، یہی سبب تھا کہ مسلمانوں میں فلاسفہ نہایت بدنام تھے، جتنے فلاسفہ گذرے ہیں اون میں سے بہت کم
ایسے ہیں جن پر فسق اعتقادی یا فسق عملی کا الزام نہ لگایا گیا ہو، ابن الہشیم اور خلفاء فاطمیین کے عہد میں مصر کے
تمام مسلمان فلاسفہ اسماعیلی باطنی تھے، ابن سینا کے متعلق تحقیق ہے کہ وہ اور اس کے خاندان کے لوگ باطنی
شام کے فلاسفہ عمداً حاران کے صاحبیوں کے مذہب کے قائل تھے، ایک بڑی تعداد خود حاران کے صاحبیوں
کی تھی، اصحاب انخوان الصفا سب کو معلوم ہے کہ فاضل باطنی تھے، غرض بہت کم فلسفی ایسے ہیں جو فسق اعتقادی
یا فسق عملی میں گرفتار نہ پائے گئے ہوں، بلکہ علامہ ابن تیمیہ نے تو یہاں تک فیصلہ سنا دیا ہے کہ مشرق کے فلاسفہ
کی اصل حاران کے صاحبی اور یونان کے بُت پرست تھے، اس لیے عموماً مسلمان باطنی فلسفی بھی اپنی کتابوں میں
عقل اول، نفس کل، نور وغیرہ ایسے مسائل کا تذکرہ دلچسپی سے کرتے ہیں جو صاحبین کے مذہب کے زائد ہیں
حاصل یہ کہ ابن رشد کے عہد کی جو حالت تھی اس کی بنا پر اس کا یہ فیصلہ کہ زنا و قہ واجب القتل
ہیں نامناسب اور سبب انہیں معلوم ہوتا، کیونکہ زنا و قہ اور باجیہ سوسائٹی کے لیے حد درجہ جہلک ثابت ہوتے
ہیں اور ان کی بدولت نظام تمدن درہم برہم ہو جاتا ہے، پس یہ توقع بجا طور پر کی جاسکتی ہے کہ ابن رشد کے
ان منصفانہ فیصلوں سے جو اس طول طویل عبارت بالا میں درج ہیں مسلمان علماء و فقہاء کو بھی اختلاف
نہ ہو گا،

ابن رشد کا علم الاخلاق و علم سیاست

عربی فلسفہ میں محض فلسفیانہ حیثیت سے علم اخلاق اور علم سیاست کا تذکرہ بہت کم ہوتا ہے، عموماً مترجمین اور عرب فلاسفہ نے یونان کی طبعیات، انبیاء، علم ہیئت، علم طب، علم نجوم وغیرہ کے جانب زیادہ توجہ کی، لیکن جن علوم کا تعلق انسانی معاشیات سے ہے اور ان کو نظر انداز کر دیا، اس کے کئی وجوہ ہیں (۱) جن علوم کا تعلق معاشیات سے ہے اور ان کی نسبت مغرب و مشرق کے نقطہ نظر میں بڑا فرق ہے، انسانی معاشیات کا تعلق مشرق میں مذہب سے وابستہ مانا گیا ہے، یہاں فلاسفہ کے دوا لگ الگ طبقہ ہیں ایک طبقہ مقننین و شرعین کا ہے، یہ زیادہ تر مذہبی گروہ پختل ہوتا ہے اور اقامت، نکاح، افسانوں کے بارہی تعلقات اور حکومت کے فرائض اسی کے متعلق رہتے ہیں ایہ گروہ ملک کے رسم و رواج یا انبیاء کے کلام میں بالکل تغیر نہیں کرتا، بلکہ معاشیات کے متعلق جتنے احکام ہیں ان کا دار و مدار محض وحی یا رسم و رواج پر رکھتا ہے، دوسرا طبقہ وہ ہے جو فلسفیانہ نقطہ نظر سے حقائق اشیاء کی معرفت حاصل کرتا ہے، تزکیہ اخلاق اور ارشاد و ہدایت اور اخلاقی تعلیمات کا تعلق اسی گروہ سے ہوتا ہے، یہ لوگ دنیا سے سروکار نہیں رکھتے اور اپنے فرائض ادا کرنے میں لگے رہتے ہیں،

بخلاف اس کے مغرب کا نقطہ نظر اس سے بالکل جدا گانہ ہے، وہاں فلاسفہ ہی تمام کام انجام دیتے ہیں، ملکی حکومت میں دخل دینا، قوانین وضع کرنا اور ان کو نافذ کرنا، علوم مادیہ کی عقدہ کشائی کرنا، لوگوں کی اخلاقی حالت درست کرنا، غرض معاشیات و غیر معاشیات کے تمام فرائض ایک ہی گروہ، انجمن دینا ہے، وہاں حکماء و مقننین یا اديان طریقت در نہ نمایان شریعت کے و گروہ الگ الگ نہیں ہوتے، اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ مشرق میں معاشیات انسانی کا دار و مدار مذہب پر رکھا گیا ہے، اور مغرب میں

فلسفہ پر، اور یہی سبب ہے کہ مشرق کے علما خالص فلسفیانہ حیثیت سے معاشیات انسانی پر بالکل قلم نہیں اٹھاتے اور ان معاملات میں محض مذہب کی ہدایت کو کافی خیال کرتے ہیں،

یہی سبب ہے کہ مسلمان علما نے یونان کے علم الاخلاق کو فلسفیانہ حیثیت سے اپنے ہاں نہیں لیا، سنسکرت کی کچھ معمولی اخلاقی داستانیں ترجمہ کر لیں، ارسطو کے کچھ غیر مشتبہ رسائل نقل کر لیے، حکماؤں کے کچھ جھوٹے سچے مقولے یاد کر لیے، اسکے علاوہ سقراط، ارسطو، اپیکوریس، زینو، سینیکا، سیرس، اور مارکس ریلیوس وغیرہ کے اخلاقی مضامین سے عرب فلاسفہ بالکل واقفیت نہیں رکھتے تھے اور قدرتی روایت (اسٹوئکس) اور فلسفہ لذتہ کے باہمی مشاجرات کے ذکر سے اون کی تصنیفیں بالکل خالی ہیں، سعادت، مودت، خالصہ وغیرہ خالصہ، نصیبی، مصائب و محن، تقدیر و جبر، حصول ثروت و جاہ، تحصیل زر، وغیرہ پر اخلاقی بحثیں جو سینیکا اور سیرس کی تصنیفات کی جان ہیں، اون کا عربی تصنیفات میں نام و نشان نہیں، مذہب افادہ اور مذہب ضمیریت جو دو معرکہ الآراء مذہب گذرے ہیں اون سے اگر ہم کو واقفیت حاصل کرنا ہو تو عربی تصنیفات کا مطالعہ ہے سو دہی، ارسطو کی کتاب الاخلاق، نطقو باخس کے علاوہ کسی بڑی تصنیف سے شاید ہی عرب فلاسفہ واقفیت ہو، اسی کو پیش نظر رکھ کر حکیم ابن مسکویہ نے کتاب الطہارۃ میں اور نصیر الدین طوسی نے اخلاق ناصری میں علم الاخلاق پر قلم اٹھایا ہے، غرض علم الاخلاق کے جانب سے اس عام بے توجہی کا بڑا سبب یہ ہے کہ عرب فلاسفہ فلسفیانہ حیثیت سے اس موضوع پر قلم اٹھانا بے سود خیال کرتے تھے،

ابن رشد بھی اس معاملہ میں اپنے دیگر ساتھیوں کا ہمنوا ہے، یعنی رسمی طور پر اس نے بھی کتاب الاخلاق نطقو باخس کی ایک شرح لکھی ہے، اور کسی جدت کا اظہار نہیں کیا ہے، البتہ جبر و قدر کے مسئلہ پر شکلاۃ حیثیت سے بعض مذہبی کتابوں میں بحث کی جو شاید کسی دوسرے مقام پر ہم نقل بھی کر چکے ہیں اور فلسفہ کے ضمن میں اس کا دوبارہ نقل کرنا بیسود ہے،

علم اخلاق کی طرح علم سیاست کا بھی ذکر عربی فلسفہ میں کیا ہے، اس کی ایک وجہ تو یہی ہے

جو اوپر گزری، یعنی مشرق میں علم سیاست کا تعلق مذہب سے قائم کیا گیا تھا اور خالص فلسفیانہ حیثیت سے اس پر بحث کرنے کی ضرورت نہیں سمجھی گئی، اور دوسری خاص وجہ یہ تھی،

(۲) مسلمانوں کی جتنی سلطنتیں تھیں سب شخصی تھیں جس کا لازمی نتیجہ یہ تھا کہ سیاسی مباحث میں آزاد

خیالی ممنوع تھی اور یونانی علم سیاست جمہوریت کے خیالات سے ملوث تھا،

ابن سینا نے کتاب الشفاء کے آخر میں نبوت کی بحث کے ضمن میں امامت اور خلافت سے بھی بحث

کی ہے جو خالص فلسفیانہ نقطہ نظر سے حدود جز ناقص ہے اور خلافت پر تو اس نے بالکل اپنے عہد کے اسلامی نقطہ نظر سے بحث کی ہے، یہاں تک کہ وہ شیعوں کی بولی بول گیا ہے کہ خلیفہ اور امام کا تقرر انتخاب سے نہیں بلکہ نص سے ہونا مناسب ہے، کیونکہ اس صورت میں مخالفت و نزاع کا اندیشہ بالکل نہیں ہوتا،

ابن باجہ نے البتہ تدبیر المتوحدا و حیوة المتعزل میں ایک سیاسی نظریہ پیش کیا ہے، جو افلاطون

کے نظریہ سے ملتا جلتا ہے، ابن رشد نے اس نظریہ کا تذکرہ کتاب الاتصال میں ان الفاظ سے کیا ہے کہ ابن الصائغ

نے حیوة المتعزل میں ایک سیاسی نظریہ پیش کیا ہے جس کا تعلق ان انسانی جماعتوں سے ہے جو نہایت

امن و امان کے ساتھ زندگی بسر کرنا چاہتی ہیں، لیکن افسوس یہ ہے کہ کتاب ناقص ہے، یہ سیاسی نظریہ جس پر

مقدمین نے بھی بہت کم لکھا ہے اس کی ایک اور کتاب میں شرح و بسط کے ساتھ مذکور ہے۔

ابن باجہ کی یہ دو کتابیں نہایت دلچسپ ہیں اگر یہ اون کے عقائدات پیش کرنے کا موقع نہیں، مختصر سیاسی

نظریہ نقل کر دینا کافی ہے، یہ خیال رکھنا چاہیے کہ قدما کے ذہن میں علم اخلاق اور علم سیاست الگ الگ مفہوم تھے،

یہی وجہ ہے کہ افلاطون نے علم اخلاق اور علم سیاست کو خلط ملط کر دیا ہے، ارسطو نے اس نقص کو رفع کر کے دونوں علموں

حد و کو الگ کیا، لیکن ابن باجہ نے اپنی تصنیفات میں افلاطون کے علم اخلاق اور علم سیاست پر ایک ساتھ

بحث کی ہے، ابن باجہ کا خیال ہے کہ حکومت کی بنیاد اخلاق پر مبنی چاہیے، ایک آزاد جمہوریت میں اطباء اور فاضلین کی

جماعت کا وجود بیکار ہے، اطباء کا وجود اس لیے کہ جب انسان خلاقی زندگی کے عادی ہو جائے تو شرب اور

میدشت میں تبدیل و کفایت شعاری کی عادت ڈال لیگئے تو اعلیٰ اطباء کی کوئی ضرورت نہ رہی، اس سطح تا فینون کی جماعت ایسے بیکار ہو کر اسی سوسائٹی میں بدکاری اور اخلاقی زوال کا نام و نشان ہی نہ ہوگا تو قاضی فقہان کی فصل کر گیا یعنی اخلاقی سطح بلند ہونے کے بعد قاضیوں کی جماعت آپ سے آپ مفقود ہو جائیگی، آخر میں سیاسی نظریہ کی تشریح سے فراغت پانے کے بعد افلاطون کی طرح ابن باجہ کو بھی بھولا ہوا سبق یاد آتا ہی، یعنی ایک بار سیاست کو چھوڑ کر وہ صورت و معقولات مجردہ کی بحث چھیڑ دیتا ہی،

ابن رشد نے افلاطون کی کتاب جمہوریت کی شرح لکھی اور اسی سلسلہ میں سیاست پر اپنے خیالات کا اظہار کیا ہی، اس کتاب میں کوئی خاص جدت نہیں، بجز اس کے کہ ہر مطلق پر افلاطون کی تائید کی ہی، اس کے خیالات کی تفصیل یہ ہی،

حکومت کی باگ بڑھے تعلیم یافتہ اور تجربہ کار آدمیوں کے ہاتھ میں ہونا چاہیئے، اخلاقی تعلیمات وہ آیات کے علاوہ شہریوں کو خطابت، شاعری اور مناظرہ و منطق کی تعلیم دینا ضروری ہے، ایک آزاد جمہوریت میں اطباء و شعراء اور قاضیوں کی جماعت کا وجود یکسر بے سود ہی، فوج کی غایت بجز اس کے کچھ نہیں ہی کہ وہ ملک کی حفاظت پر اپنی جانیں نثار کرتی رہے، اس بنا پر فوجیوں کی زندگی شہریوں کی زندگی سے جدا گانہ ہونی چاہیئے، اور شادی بیاہ کی اون کو مطلق اجازت نہ ہونا چاہیئے،

عورت و مرد کے قواعد جسمانی و دماغی میں کوئی نوعی فرق نہیں ہی، صرف کیفیت کا فرق ہی، یعنی فنون جنگ اور علوم دفنون میں جس طرح مرد مہارت پیدا کرتے ہیں اسی طرح عورتیں بھی مہارت پیدا کر سکتی ہیں اور مردوں کے دوش بدوش انسان کی ہر ایک خدمت انجام دے سکتی ہیں، بلکہ بعض فنون تو عورتوں کے لیے مخصوص ہیں، مثلاً موسیقی کہ اس کی قدرتی تنظیم و ترتیب اسی وقت حاصل ہو سکتی ہی جب صنعت نازک اور اس کی تشکیل کرتی ہی، افریقہ کی بعض بدوی حکومتوں میں اس قسم کی بکثرت مثالیں موجود ہیں

کہ عورتوں نے میدان جنگ میں سپاہ و قائد کے فرائض کامیابی کے ساتھ انجام دیئے، اسی طرح ایسے شواہد بھی ہیں کہ عنان حکومت عورتوں کے ہاتھ میں رہی اور انتظام میں کوئی خلل نہیں ہوا، ابن رشد کہتا ہے کہ یہ موجودہ بدترین نظام اجتماعی پر جس کی بدولت عورتوں کو اس کام کو حق نہیں ملتا کہ وہ اپنی قابلیتوں کی نمائش کر سکیں، گویا اس نظام نے یہ طے کر دیا ہے کہ عورتوں کی زندگی کی غایت محض یہ ہے کہ وہ اس سے نسل کی افزائش ہوتی رہے، اور بچوں کی تربیت میں وہ مشغول رہیں، لیکن اس کا نتیجہ یہ ہے کہ تدریسی طور پر ایک حد تک ان کی عقلی قابلیتیں فنا ہوتی چلی جا رہی ہیں، یہی سبب ہے کہ ہمارے ملک میں ایسی عورتیں بہت کم نظر آتی ہیں جو کسی حیثیت سے بھی سوسائٹی میں امتیاز رکھتی ہوں، اور ان کی زندگی نباتات کی طرح گزر جاتی ہے اور وہ مزرعہ کاشت کے مانند کاشتکار یعنی اپنے خاندان کے قبضہ و اقتدار میں رہتی ہیں، اور یہی سبب ہے کہ ہمارے ملک میں عسرت و افلاس روز بروز بڑھتا جا رہا ہے، چونکہ ہمارے ملک میں عورتوں کی تعداد مردوں سے زیادہ ہے، اور عورتیں بیکار سی میں زندگی گذارتی ہیں، اس لیے وہ اپنی محنت و کوشش سے خاندانوں کی خوشحالی کو ترقی دینے کے بجائے مردوں پر بار ہو کر زندگی بسر کرتی ہیں،

نظام حکومت میں استبداد کی بنیاد یہ ہے کہ کسی خاص فرد یا گروہ کے فوائد کو ملحوظ رکھ کر حکومت کھڑا کیا جائے، اور جمہور کے فوائد بالائے نگاہ نہ کیے جائیں، سب سے زیادہ سخت استبداد علما و فقہاء کے گروہ کا ہوتا ہے کہ یہ خیال اور رائے کی آزادی تک کو سلب کر لیتا ہے، افلاطون نے جس قسم کی جمہوریت کا خواب دیکھا تھا اس کی تعبیر ایک حد تک خلافت راشدہ کے دور میں پوری ہوئی، یعنی ایک ایسی جمہوریت کا اس دور میں سنگ بنیاد رکھا گیا جو ہر طرح مکمل اور افلاطون کی جمہوریت سے بھی برتر تھی، لیکن حضرت امیر معاویہ پہلے شخص ہیں جو اس معیشت کے مرتکب ہوئے کہ انھوں نے خلافت کا نظام بدلتے ہوئے حکومت کے قالب میں اس کو ڈھال دیا، اور ایک بار یہ مثال قائم ہو چکنے کے بعد ہر چار طرف تغلب و استبداد کے بادل ایسے چھائے کہ مسلمانوں کی دماغی اور انتظامی قابلیتیں بالکل فنا ہو گئیں، چنانچہ ہمارا ملک اندر سے بھی آج تک اسی کے نتائج شگفتہ رہا ہے،

یہ خیالات ہیں جو ابن رشد نے جمہوریت کی شرح میں ظاہر کیے ہیں، لیکن قرون متوسطہ میں اس کے جانب ایک اور سیاسی نظریہ کی نسبت کی جاتی تھی، یعنی پہلا شخص جس نے اس نظریہ کی بدولت ابن رشد کی لعن طعن میں کوئی دقیقہ اٹھا نہیں رکھا وہ نظریہ یہ ہے،

نوع انسان کی حالت نباتات کی سی ہے، یعنی جس طرح کا شتکار ہر سال بیکار اور بے ثمر درختوں کو چڑھے اٹھاڑ پھینکے، اور صرف انھیں درختوں کو باقی رکھتے ہیں جن کے بار آور ہونے کی امید ہوتی ہے، اُسی طرح یہ نہایت ضروری ہے کہ بڑے بڑے آبادیوں کی مردم شماری کرائی جائے اور ان لوگوں کو قتل کر دیا جائے جو بیکاری کی زندگی بسر کرتے ہیں اور کوئی ایسا پیشہ یا مشغلہ اختیار نہیں کرتے جو ان کی معیشت کی کفالت کر سکے۔ شہروں کی صفائی اور حفظان صحت کے اصول پر ان کی تعمیر حکومت کا پہلا فرض ہے، اور یہ اوس وقت تک حاصل نہیں ہو سکتا جب تک کہ ناکارہ لوگ لنگر خور نہ ہوں، اور بے مشغلہ آدمیوں سے شہروں کو پاک نہ کیا جائے،

باب چہارم

فلسفہ ابن رشد پر نقد و تبصرہ

(۱) ابن رشد کے فلسفہ کی ماہیت و اصل۔ ابن رشد اور عرب کا فلسفہ، فلسفہ

کی کتابوں کے تراجم اور ادوں کی نوعیت، فلسفہ سے عربوں کا تعلق اور ادوں کی نوعیت، مسلمانوں میں فلسفہ

کی ماہیت اور ادوں کی نوعیت، ارسطو کے ترجمے اور ادوں کی حقیقت، عربی فلسفہ کے آغاز، ارسطو کے یونانی

مفسرین اور اسکندریہ کے اشرافی فلسفہ کا اثر، ابن سینا کا فلسفہ، ابن باجہ اور ابن طفیل، ابن رشد کا دہ

عربی فلسفہ میں، ابن رشد کی زبانی ادوں کے فلسفہ کی ماہیت، گذشتہ مباحث کا خلاصہ،

(۲) ابن رشد کے فلسفہ کی غلطیاں۔ فلاسفہ اسلام نے ارسطو کا فلسفہ سمجھنے میں

غلطیاں کیں، اس کا سبب، ابن رشد کی مخصوص غلطیاں، وہ غلطیاں جن میں اسکے ساتھ دیگر فلاسفہ بھی

شریک ہیں، انفس فلکیہ کا نظریہ ارسطو کی کتابوں میں اور عربی فلسفہ کے ساتھ اس کا مقابلہ،

(۳) ابن رشد اور ابن سینا۔ ارسطو کے فلسفہ کی شرح و تفسیر میں مسلمان فلاسفہ کی بعض

عادین، غارابی اور ابن سینا پر ابن رشد کے تعقیبات، وہ مسائل جن میں ابن سینا نے ارسطو سے مخالفت

کی ہے، ادوں کی بعض مثالیں اور ابن رشد کے تعقیبات، وہ مسائل جنکی ابن سینا نے غلط تفسیر کی ہے، ادنیٰ

بعض مثالیں اور ابن رشد کے تعقیبات، وہ مسائل جو ارسطو کے نام سے ادوں کے فلسفہ میں ابن سینا نے

اضافہ کیے، اور ان کی بعض مثالیں، گزشتہ مباحث کا خلاصہ،

(۱)

ابن رشد کے فلسفہ کی ماہیت و اصل

ابن رشد کے آثار و نظریات سے بالتفصیل بحث کر چکنے کے بعد اب ہم ایک اُجالی نظر اس کے فلسفہ پر ڈالنا چاہتے ہیں، اس سلسلہ میں سب سے پہلا اور پچسپ سوال یہ ہے کہ ابن رشد کے فلسفہ کی ماہیت کیا ہے؟ یعنی اس کا فلسفہ خود اس کا ایجاد کردہ ہے، یا کسی خاص فرقہ سے اس کا تعلق ہے؟ اس کے فلسفہ کے تاخذ کیا ہیں، یعنی کس بنیاد پر اس نے اپنے فلسفہ کی تعمیر کی ہے؟ مثلاً فلسفہ سے اس کا کیا تعلق ہے، یعنی کن کن باتوں میں اس نے دیگر مثلاً فلاسفہ سے اختلاف کیا ہے؟ مختصر یہ کہ بحیثیت مجموعی اس کے فلسفہ کی کیا قدر و قیمت ہے؟

تاریخ فلسفہ میں ابن رشد کا بار بار تذکرہ کیلئے یہ خیال ہوتا ہے کہ یہ عظیم الشان و جلیل القدر فلسفی شاید ان اعظم رجال میں ہو گا جو بڑے بڑے مذاہب اور فرقوں کے بانی گذرے ہیں اور جن کے ناموں کا دنیا کلمہ پڑھتی ہے، یہ خیال اور بھی زیادہ تقویت پا جاتا ہے، جب یہ پیش نظر رکھا جائے کہ اس عظیم الشان فلسفی کے خیالات پر نئے نئے پیرایوں اور طرح طرح کے استدالات سے مدقون یورپ میں نفیاً یا اثباتاً بحث ہوتی چہی اور انسان کی ذہانت و ذکاوت کا ایک بہت بڑا ذخیرہ محض اس کی کتابوں کی شرح و تفسیر اور اس کے خیالات کی اشاعت کے نزدیک ہوتا رہا، لیکن جب زیادہ وقت نظر اور غور و خوض سے اس کے فلسفہ کا مطالعہ کیا جاتا ہے، تو دیکھتے ہیں اس عظمت و جلالت کا طلسم نگاہ کے سامنے سے غائب ہو جاتا ہے، اور صاف نظر آ جاتا ہے کہ جس کو ہم حقیقت سمجھے بیٹھے تھے وہ محض ایک ظل اور پرتو ہے اور جس کو ہم صداقت کا معیار خیال کر رہے ہیں وہ ایک اپنے سے زیادہ عین ضلالت

وگرمی کا محض عکس ہے، یعنی اس جلیل القدر فلسفی کا کارنامہ جو کچھ ہے وہ اس قدر ہے کہ ارسطو کے جھوٹے سچے خیالات کی نشر و اشاعت کی کوشش میں وہ اپنے دیگر ہم قوم فلاسفہ میں سے کسی سے پیچھے نہ رہا اور جو خیالات اس کے پیشتر ضخیم مجلدات میں دہرائے جا چکے تھے انھیں کو دوسرے اسلوب سے اس نے بھی دہرا دیا،

غرض ابن رشد کے فلسفہ کی حقیقت (جیسا کہ اس کی کتاب میں دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے) اس سے زیادہ کچھ نہیں ہے، کہ وہ عربی فلسفہ کی مشائی فرقہ کی ایک آخری کڑی ہے جو اس سلسلہ کی دوسری کڑیوں سے کسی حیثیت سے بھی ممتاز نہیں، پس اس بنا پر اگر ہم اس کے فلسفہ کی اصل اور اس کے تآخذ دریافت کرنا چاہتے ہیں تو بہین چند منزل پہنچے مگر عربی فلسفہ کی ماہیت اور اس کے تآخذ سے پہلے بحث کرنا ضروری ہوگا، یعنی یہ دریافت کرنا ہوگا کہ خود عربی فلسفہ کی اصل و ماہیت کیا ہے، اور کن کن تآخذ سے اس کا مواد فراہم کیا گیا ہے؟ فلسفہ اسلام کی تاریخ کا یہ ایک نہایت دلچسپ سوال ہے کہ مسلمان فلاسفہ ارسطو کے صرف نرسے مقلد تھے یا تحقیقات اسرار کائنات کے لئے انھوں نے کوئی دوسری راہ اختیار کی تھی، مستشرقین میں دو گروہ ہیں ایک کا خیال ہے کہ مسلمانوں نے نہ صرف علوم یونانی کی حفاظت کی، بلکہ تحقیقات یونان میں اضافہ بھی کیا، دوسرا گروہ کہتا ہے کہ مسلمان نرسے یونانیوں کے مقلد تھے، یہی بحث ہے جس پر فیصلہ کا مدار ہے، ہماری اصلی بحث ابن رشد کے فلسفہ سے ہے، اسلئے ہم بالاختصار اس بحث کا فیصلہ کریں گے، اس کے تحقیقی فیصلہ کا موقع فلسفہ اسلام کی تاریخ ہے،

ہماری بحث کا تعلق علم کی صورت اور شاخ سے ہے جس کو فلسفہ کہتے ہیں، حکیمات (سائنس) طب و کیمیا، ریاضیات و ہکیت وغیرہ خارج ہیں، عربی قوم جب جزیرہ نمائے عرب سے اٹھی تو شام و عراق، مصر و افریقہ، اور اندلس تک پھیل گئی، قبیلے کے قبیلے ملک سے باہر نکل کر ان دور و دراز ممالک میں آباد ہو گئے اور بعض خطوں میں تو وہ اس کثرت سے جا کے آباد ہوئے کہ وہ ان کی زبان میں انھوں نے بدل ڈالیں، وہ ان کے باشندوں کی غولہ میں انھوں نے تغیر کیا، اور ہر حیثیت سے ان خطوں کو تا متر عربی قالب میں ڈھال لیا،

لیکن باوجود اس کے یہ ناممکن تھا کہ ماحول کے تغیرات، غیر ممالک کے باشندوں کے اطوار و عادات، اور غیر قوموں کے تمدن و معاشرت کا رد عمل ان فاتحوں پر نہوتا، مصر میں شام میں ایران میں تمدن تو مین پہلے سے آباد تھے، ایرانیوں کا اثر عظیم زندہ تھا، شام میں یہودی اور عیسائی طبیبوں نے بڑے بڑے دارالعلوم کھول رکھے تھے، اور سب سے زیادہ مصر میں پڑانے یونانی فلسفہ کا بچا کچھا اثر کچھ نہ کچھ باقی رہ گیا تھا، ان قوموں کے میل جول کے اثر اور دیگر ضروریات کی بنا پر جن کا استقصا یہاں نہیں کیا جاسکتا، عربوں کے لیے علوم عقلیہ کے جانب توجہ کرنا ناگزیر تھا، شام کے عیسائی اطباء اور فلاسفہ سربانی اور شامی زبانوں میں یونان کے علوم و فنون کو نقل کر چکے تھے، اہل یورپ کہتے ہیں کہ مسلمانوں نے علوم عقلیہ کے جانب محض علم نجوم اور علم طب کے ذوق و شوق میں توجہ کی، پہاڑی قوم کو چاہے یہ بات کتنی بُری لگے، مگر واقعہ یہ ہے کہ ابتدائیں نجوم و طب و کیمیا کا شوق ضرور عربوں کے لیے عموماً ہوا، اور اس میں کوئی بُرا لگنے کی بات نہیں، جب کبھی فلسفہ کا رواج ہوا ہے تو اسی طور پر کہ پہلے آہستہ آہستہ نجوم اور طب سے متعلق تحقیقات کی ابتدا ہوئی اور رفتہ رفتہ اور علوم حکمیہ کی بنیادیں پڑتی گئیں، تا آنکہ بالآخر خالص مابعد الطبیعیاتی مباحث کا ظہور ہوا، بہر حال عربوں میں پہلے جس گروہ نے علوم عقلیہ کے حقوق کا اظہار کیا وہ اُموی دولت کا گروہ تھا، ابن اثال عیسائی طبیب دولت اموی سے وابستہ تھا، امیر معاویہ کے پوتے خالد نے ایک یونانی حکیم مرثاس سے علم کیمیا سیکھا،

مصر میں گوشہ نشاہ جیشینین کے عہد سے فلسفہ کی تعلیم بند ہو گئی تھی، تاہم طب کے تعلق سے کچھ فلاسفہ اسکندریہ میں باقی رہ گئے تھے، عربی اثر کے بدولت ان میں سے بعض بعض عربی زبان میں بھی ہمارے رکھتے تھے، ابن الجبراس عہد کا مشہور طبیب و فلسفی تھا، عمر بن عبدالعزیز کے ہاتھ پر یہ اسلام لایا، اور انھوں نے اس کو شام میں لا کر آباد کیا، چنانچہ اس عہد سے بجائے اسکندریہ کے حران اطباء اور فلاسفہ کا مرکز بن گیا، اس عہد کے دیگر مشہور مترجم فلسفی، مصطفیٰ، ماسرجیس، اور اہرن وغیرہ تھے، اور یہ سب کے سب تقویٰ شام کے باشندہ تھے، یہ اوپر گزر چکا ہے کہ شام کے اطباء اور فلاسفہ نے چیکے چیکے اسکندریہ کے ذخیرہ کو

سریانی اور کلدانی زبانوں میں منتقل کر لیا تھا، اس بنا پر جب پہلے پہل مسلمانوں میں علوم عقلیہ کے ترجمہ کی تحریک شروع ہوئی، جس کا اصلی آغاز منصور عباسی کے عہد سے سمجھنا چاہیے، تو اس وقت سب سے پہلے انھیں سریانی اور کلدانی تراجم کے ترجمہ سے ابتدا کی گئی،

ترجمہ کا دور شباب ہارون و مامون کا دور حکومت خیال کیا جاتا ہے، مامون کو ہر قسم کے علوم و فنون کا شوق تھا، اور علمی خاندانوں کی تربیت وہ نہایت اہتمام سے کرتا تھا، چنانچہ اس نے اپنے دربارین فارسی، یونانی، سریانی، کلدانی وغیرہ زبانوں کے بڑے بڑے ماہر فضلا جمع کیے تھے جو دنیا کے متہذبن ممالک کے ذخیرہ کو عربی میں منتقل کرنے میں لگے رہتے تھے، کچھ سنسکرت دان پنڈت تھے جو ہندوستان کے قدیم ذخیرہ کا عربی میں ترجمہ کرتے تھے، لیکن باہمہ مترجمین کی یہ پوری جماعت غیر قوموں اور غیر مذاہب کے افراد پر مشتمل تھی،

جارج بن جبریل، قسطنطین لوقا، اسرہیل، عیسیٰ بن ماسرہیں، حجاج بن مطر، زوریا تھمی، فیثون خسوس، بسل مطران، حیران، تدرس، ایوب راہوی، یوسف طیب، ابویوسف یوحنا، بطریق، یحییٰ بن بطریق، قضا راہوی، عبدیشوع بن ہریر، شیریشوع بن قطرب، ثادری اسقف، عیسیٰ بن یونس، ثابت بن قرة، مسان بن سنان، ابراہیم حرانی، اور دیگر کثیر التعداد مترجمین یہودی، عیسائی، اور صابی مذہب رکھتے تھے، اور نسب کے اعتبار سے عرب سے اون کو کوئی تعلق نہ تھا، اس جماعت میں صرف دو شخص مسیحی ہیں، یعقوب بن اسحق کندی اور خنین ابن اسحق کا خاندان، اول الذکر مسلمان اور کندہ کے قبیلے سے تعلق رکھتا تھا، اور ثانی الذکر بنی عباد کے قبیلہ سے تھا،

دیگر علوم و فنون کے ترجمہ سے بحث نہیں، محض فلسفہ کا ترجمہ کرنے والی جماعت مخصوص تھی، جس میں خنین بن اسحق، عدی بن اسحق، اسحق بن حنین، یحییٰ بن بطریق، ثابت بن قرة، مسان بن ثابت، یعقوب کندی، متی وغیرہم زیادہ شہرت رکھتے تھے، ان میں اکثر ایسے تھے جو یونانی یا عربی دونوں زبانوں میں شاد و نادر بہت کم مہارت رکھتے تھے، اور بعض ایسے تھے جو بالکل عربی نہیں جانتے تھے، مثلاً فیثون، اور تدرس،

البتہ جنین بن اسحق اور یعقوب کندی یونانی اور عربی دونوں میں ماہر تھے، جنین نے عربی بصرہ میں خلیل اور سیبویہ سے حاصل کی تھی اور یونانی ایشیا کو چمک میں، یہی سبب تھا کہ اکثر ترجیحے نہایت غلط سلطہ ہوتے تھے اور اون کی تصحیح کی خدمت جنین بن اسحق اور ثابت بن قرہ کے سپرد ہوئی تھی،

غرض ان مختلف ذرائع سے ایک صدی کے اندر اندر دیگر ممالک کے علاوہ یونانی علوم و فنون کا بڑا ذخیرہ عربی میں منتقل ہو گیا، تاہم عام مسلمانوں میں علوم عقلیہ و فلسفہ کے خلاف جو برہمی پائی جاتی تھی اس کا اثر یہ تھا کہ فلسفہ کا رواج عام طور پر صرف یہودیوں عیسائیوں اور صابیوں ہی میں تھا، مسلمان بہت کم فلسفہ حاصل کرتے تھے، اور اگر حاصل کرنا چاہتے تھے تو ان غیر مذاہب کے لوگوں کے سامنے زانو شاگردی کرنا پڑتا تھا، اس واقعہ کے نشواہ پیش کرنے کی ضرورت نہیں اکثر حکما کے حالات میں ملتا ہے کہ انھوں نے فلاں صابی یا عیسائی عالم سے فلسفہ کی کتابیں پڑھیں،

یہ کوئی حیرت کی بات نہیں، اول اول جب فلسفہ کا رواج ہوا تو اس وقت غیر قوموں یا غیر مذاہب والوں کی شاگردی اختیار کرنا ناگزیر تھا، لیکن اس سلسلہ میں ہم کو ایک اور اہم واقعہ کے جانب توجہ دلانا ہے، اور وہ یہ ہے کہ جس جماعت نے غیر مذاہب والوں سے فلسفہ حاصل کر کے اس میں کمال پیدا کیا، وہ بجائے عربوں کے زیادہ تر عجمی باشندوں یا نیم عرب مولدین پر مشتمل تھی، بالفاظ دیگر مسلمانوں میں جس جماعت کو عملاً فلاسفہ و حکما کا لقب دیا جاتا ہے وہ عربوں کی جماعت نہ تھی بلکہ عجمیوں کی تھی، صرف فلسفہ کی تخصیص نہیں بلکہ تمدن کے تمام اعلیٰ مظاہر کی زندگی اس دور میں جس جماعت کے دم سے قائم تھی۔ وہ اسلام کے زیر نگین ممالک کے سارے طول و عرض میں باستان شنائے اندلس عجمیوں اور صرف عجمیوں سے مرکب تھی، غور سے دیکھو ائمہ لغت میں سیبویہ، ابو علی فارسی، زرخشتری، جرجانی، سکاکی، بنی عباس اور دولت بویہ کے اکثر انشا پر واز عرب نہ تھے عجمی تھے، یعقوب کندی کے علاوہ فلاسفہ میں ابن مسکویہ،

سہ ان مباحث کے لیے دیکھو طبقات الاطباء و اخبار الکمل و فطی و کتاب الفہرست ابن الندیم،

ابن سینا، ندرجی، شیخ اہل شرق وغیرہ ہی تھے، عربی ہر ایک علم و فن کی تاریخین انھوں اور ائمہ فن کی فہرست پر نگاہ ڈالو تو پہلی ہی نظر میں معلوم ہو جائیگا کہ عربوں کے تمدن کی ساری شان و شوکت اور طرح طرح کی علمی و علمی ترقیان صرف اہل عجم کے دم سے وابستہ تھیں، اور یہی وجہ ہے کہ علوم و فنون کے مرکز بھی وہی مقامات تھے جو عجمی آبادی کے قلب یا اوس سے قریب تر واقع تھے، مثلاً بخارا، سمرقند، بلخ، نیشاپور، رے، بغداد وغیرہ،

پس ان دو اہم تاریخی واقعات (یعنی یہ عربی مترجم غیر مذہب اور غیر قوموں کے باشندے تھے، اور حکما و فلاسفہ کی جماعت عربوں پر نہیں بلکہ اہل عجم پر مشتمل تھی) سے نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ حقیقت میں عربی فلسفہ کو عربی فلسفہ کہنا صحیح نہیں، بلکہ اس کو قرون متوسطہ کا مشرقی فلسفہ کہنا چاہیئے، جس میں متعدد قسم کے عناصر مخلوط ہو گئے تھے، عربی فلسفہ کے اخذ و عناصر کی بحث تو آگے آئیگی، یہاں صرف اسی نتیجہ سے بحث ہے اس فلسفہ کے لیے عربی زبان جو اختیار کی گئی تو محض اس سبب سے کہ عربی سرکاری زبان تھی، اور عربی میں ترجمہ کرنے سے بیش تر ارشاد ہرون اور وظائف کا سہارا تھا، کیونکہ مشرق کی دولت کے مالک اس عہد میں صرف عرب کے امرا و سلاطین تھے، اور یہی وجہ تھی کہ جب دولت کے پلہ نے پلٹا کھایا، یعنی اہل عرب پر اہل عجم غالب آ گئے تو عجمیوں نے اپنی تاریخ، اپنے ملک کے علوم و فنون، اور یونانی تمدن کی ہر ایک شاخ کو نہایت آسانی سے عربی سے واپس لیکر اپنی زبان میں منتقل کر لیا اور عجمی زبان عربی زبان سے مستغنی ہو گئی، جس دور میں ایران کے شعراء اپنی شاعری اور زبان کی تدوین میں مشغول تھے بعینہ اسی عہد میں ایک عجمی جماعت فلسفہ و حکمیات کے ترجمہ میں مشغول تھی، دولت سامانیہ جس نے دولت عباسیہ کی طرح علوم و فنون کی راہی گیری میں نمایان شہرت حاصل کی تھی، اس نئی تحریک کا مرکز تھی، چنانچہ ابن سینا کا خود اپنا بیان ہے کہ بخارا میں نوح سامانی کے شاہی کتب خانے میں فلسفہ کا ایک بے نظیر ذخیرہ میرے ہاتھ آیا، جو دنیا کے کسی اور مقام پر اکٹھا نہیں مل سکتا تھا،

بہر حال اہل عجم یا اہل عرب کی کوششوں کی بدولت اسلام کے اس عہد زرین میں عربی اور فارسی دونوں زبانوں میں یونان کا قدیم سرمایہ کثرت سے فراہم ہو گیا اور وہ بیش قیمت علمی ذخیرہ جو یورپ کے ملکوں میں عیسائیوں کے مذہبی تعصب کی بدولت بند قفل پڑا کیرٹوں کوڑوں کے کام آ رہا تھا، مسلمان قوموں کی کوششوں کی بدولت ایک مدت کے بعد منظر عام پر لایا گیا، اس ذخیرہ نے نہ صرف مسلمان قوموں کی دماغی حالت پر زبردست اثر کیا اور ان میں عقلیت اور روشن خیالی کی روح پھونک دی، بلکہ علوم و فنون کو زمانہ کی دستبرد سے بھی ایک حد تک بچا لیا۔ یہ ذخیرہ زیادہ تر علوم عقلیہ اور فلسفہ کی کتابوں پر مشتمل تھا، جس جماعت نے اس ذخیرہ کی قدر کی اور اس کو ہاتھوں ہاتھ لیا وہ فلاسفہ کی جماعت کہلاتی تھی، ان فلاسفہ کا مشغلہ صرف یہ ہوتا تھا کہ حکماء یونان کی کتابوں کے پیچھے سرگردان رہتے تھے، اور نادار کتابین بہت تلاش سے فراہم کرتے تھے، ان کا کئی کئی بار مطالعہ کرتے تھے، ان پر حاشی اور تعلیقات لکھتے تھے، ان کی شرح و تفسیر کرتے تھے، مفسرین و حکماء کے خیالات میں باہم تطبیق دیتے تھے، غرض جہاں تک فلسفہ کا تعلق ہوا انھوں نے کبھی اس بات کی کوشش نہیں کی کہ دنیا کے دیگر جو یاں حق فلسفیوں کے مانند اپنے ذہن و دماغ سے کام لیکر حقائق عالم کی جستجو کریں، بلکہ ان کی علمی جدوجہد کا ماتر مدار صرف اس بات پر رہا کہ یونانی حکماء خاص کر ارسطو کے خیالات اپنی کتابوں میں بلام و کاست نقل کر دیں، یہی وجہ تھی کہ عرب فلاسفہ حقیقی جویان حق نہ تھے، بلکہ ان کا درجہ اس قدر تھا کہ وہ فلاسفہ کی کتابوں کے مطالعہ میں مشغول رہتے ہیں، گو یا وہ ایک جماعت تھی جس کا مقصد محض دوسروں کے خیالات کی ترجمانی تھا،

اہل عرب فلسفہ دانی کا مطلب محض اس قدر سمجھتے تھے کہ فلاسفہ کے خیالات کی پیروی ان کے نزدیک طب دانی اور فلسفہ دانی محض ایک فرقہ یا طبقہ کے خاص وظائف عمل شمار کیے جاتے تھے، چنانچہ اسی بنا پر طب دانی کو وہ آلی اسقلیبوس اور آل بقراط سے منسوب کرتے تھے، گو یا اسقلیبوس کوئی ایسا خاندان تھا، جس میں سینہ سینہ طب دانی منتقل ہوتی چلی آتی تھی، حالانکہ اسقلیبوس یونانیوں میں کسی فرد کا

نام نہ تھا، بلکہ وہ یونانیوں کا ایک دیوتا تھا، اسی طرح وہ فلسفہ کو بھی کوئی موروثی خاندانی فن سمجھتے تھے، چنانچہ علامہ ابن تیمیہ نے جابجا تحریر کیا ہے کہ فلسفہ کے بانی قدیم حران کے صابی ہین، ان سے یونانیوں نے یہ فن سیکھا، اور اس کے بعد انھوں نے فلاسفہ کے تمام خاندانوں کا شجرہ نسب یا شجرہ تلمذ صابیوں سے ملا دیا ہے، گویا اس لحاظ سے فلسفہ انسانی و مانع سے قدرتی طور پر زائیدہ خیالات و معلومات کے مجموعہ کا نام نہیں ہے، بلکہ وہ دیگر حروف و صنائع کے مانند ایک موروثی صنعت ہو، جو متعدد خاندانوں سے سینہ بسینہ منتقل ہوتی چلی آتی ہے،

اب ان مباحث سے قطع نظر اس علمی ذخیرہ کے عناصر ترکیبی پر ایک نظر ڈالو اور نہایت وقت نظر سے یہ پتہ لگاؤ کہ یہ ذخیرہ جس مواد یا تصنیفات پر مشتمل تھا اون کی صحت کا کیا رتبہ ہے، یعنی کتا بن جن مصنفوں کی جانب منسوب کی جاتی تھیں اون کے جانب ان کتابوں کی نسبت بھی صحیح تھی یا نہیں، یا واقع میں مسلمان مترجمین کو دھوکا ہوا اور انھوں نے ارسطو کی تصنیفات کے شوق میں غلط سلط اور مشتبہ کتابیں ارسطو کی کتابوں کے نام سے ترجمہ کر ڈالیں، اس سے معلوم ہو سکیگا کہ مسلمان فلاسفہ جو خیالات ارسطو کی کتابوں سے نقل کرتے ہیں اونکا انتساب ارسطو کے جانب کہا تک صحیح ہے حقیقت یہ کہ عربوں کو جہاں تک کتابیں دستیاب ہو سکتی تھیں انھوں نے فراہم کیں وہ یونان کے خزان کتب سے قطعاً واقف تھے جس طرح اور جس حیثیت سے اون کو کتابیں دستیاب ہوئیں انھوں نے سمیٹ لیں، یہ ذخیرہ زیادہ تر ایشیائے کوچک سے براہ راست یا قسطنطنیہ کے عیدائی بادشاہوں کے ذریعہ روم اور یونان کے مقفل کتب خانوں سے فراہم کیا گیا تھا، خود مشرق کے بزرگین عیسائی بھی ان کتابوں کے مضامین اون کے مصنفوں کے واقعی اسماء اور ادب کی قدر و قیمت سے بالکل نا آشنا تھے، فلسفہ کا مذاق مرث پچکا تھا اور کتابیں ذاتی کتب خانوں میں مقفل پڑی تھیں، جن کی نگہداشت کی کوئی کوشش نہ ہوتی تھی، ایسی صورت میں مسلمان بھی مجبور تھے کہ جس قدر کتابیں اون کو دستیاب ہو سکیں فراہم کر لیں اور اون کی

ماہیت یا ادن کے مصنفون کے واقعی اسماء دریافت کرنے کی کوشش نہ کریں،

ارسطو جس نے گویا فلسفہ کی تدوین کی پڑا اور جس کے پیشتر فلسفہ کی تدوین شاذ و نادر ہی کیجاتی تھی خود اس کی کتابوں کا مقدار کچھ ایسا بگڑا کہ تقریباً دو صدی تک نا اہل خاندانوں کے قبضہ میں رہیں، اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ ارسطو کے مرنے کے بعد اس کا ذاتی کتبخانہ جو خود اس کی تصنیفات اور ہونان کے دیگر مصنفون کی کتابوں پر مشتمل تھا، اس کے عزیز قریب اور شاگرد رشید ثوفراسطس کے قبضہ میں آیا، ثوفراسطس خود فلسفی اور ارسطو کا جانشین تھا، اس نے اس کتبخانہ کی بڑی قدر کی، لیکن ثوفراسطس کی موت کے بعد جو سلسلہ قبل مسیح میں واقع ہوئی یہ کتبخانہ اس کے ایک شاگرد ٹیلس کے ہاتھ لگ گیا اور تقریباً سلسلہ قبل مسیح تک اسی خاندان کے قبضہ میں رہا، اس دوران میں یہ خاندان اپنے تفریح سے نقل وطن کر کے ایشیا کو چلے گئے اور آباد ہو گیا تھا، چنانچہ یہ کتابیں بھی ایشیا کو چلے گئیں، اور پھر گیس کے بادشاہوں کے خون سے جو نہایت علم دوست اور کتبخانے جمع کرنے کے شوقین تھے یہ کتابیں نہ خالوں میں بغیر نگہداشت کے پڑی رہیں، یہاں تک کہ جب سلسلہ قبل مسیح یونانیوں کے ممالک رومیوں کے قبضہ میں آگئے تو اس وقت اس خاندان کے نا اہل افراد نے ان کتابوں کو کوٹھڑیوں سے نکال کر بازاروں میں بیچنا شروع کیا، اتفاق سے یہ پورا کتبخانہ اپنے تفریح کے ایک شوقین امیر ایپلیکین نے خرید لیا اور ایک عرصہ تک اس کے قبضہ میں رہا، لیکن سلسلہ قبل مسیح میں رومیوں کے نامور سپہ سالار سیلانے جب اپنے تفریح کیا تو وہ لوٹ کے سامان کے ساتھ یہ پورا کتبخانہ بھی روم لے آئے، اور یہاں قریب سے وہ ایک پبلک رائلٹا لیر میں رکھ دیا گیا، یہی دور ہے جب سے ارسطو کی تصنیفات منظر عام پر آئیں، اینڈرائٹس جو ایک متبحر مشائی فرقہ کا فلسفہ دان تھا اس نے نہایت جانفشانی سے ارسطو کی کتابوں کی تہذیب و تدوین کی، مضمون کے متعدد اور بے ترتیب مقالات ایک جلد میں ترتیب دیئے، بے ترتیب مسودات کی شیرازہ بندی کی اور ہر پر فن کی کتابیں الگ الگ کیں،

اس وقت ہمارے پاس ارسطو کی کتابوں کی تین فہرستیں موجود ہیں، ایک دیوجانس لاریٹس کی ترتیب دادہ جس میں کتابوں کی کل تعداد اکیس سو چھیالیس درج کی گئی ہے، دوسری ایک اور شخص اینائیس کی ترتیب دی ہوئی جو فہرست اول کی قریب قریب تعداد کی کتابوں پر مشتمل ہے، اور تیسری اینڈرائیکس کی فہرست ہے، لیکن یہ عجیب بات ہے کہ اول الذکر دو فہرستوں میں بعض ایسی کتابوں کے اسما درج ہیں جو خود ارسطو کے ذاتی کتب خانہ سے اخذ کی ہوئی یعنی اینڈرائیکس کی فہرست میں غیر مندرج ہیں مثلاً ارسطو کے مکالمات و مکاتبات، قصہ کمانیون کی کتابیں، حیوانات، و نباتات سے متعلق عام فہم مضامین کی کتابیں، کچھ تاریخی افسانے وغیرہ کچھ مذہب کی معمولی کتابیں، لیکن باہم یہ ضرور ہے کہ اینڈرائیکس کی ترتیب دادہ فہرست دیگر فہرستوں سے قطعی زیادہ صحت رکھتی ہے، کیونکہ وہ خود ارسطو کے کتب خانہ سے اخذ کی گئی ہے، اور اس کے پیشتر کی فہرستوں میں جن کتابوں کا ذکر کیا گیا ہے وہ یقیناً ارسطو کی تصنیف نہیں ہیں بلکہ ارسطو کی شہر سے ناجائز فائدہ اٹھا کر کسی کے ذمہ کے بعض لوگوں نے او کو ترتیب دیکر ارسطو کے نام سے شہور کروا دیا ہے، پس ارسطو کی تصنیفات میں مشتبہ اور غیر مشتبہ تصنیفات کا حلال طبع ہو گیا ہے ظاہر ہے کہ مسلمان مترجمین اس کی حقیقت کس طرح سمجھ سکتے تھے، ان کو ارسطو کے نام سے جہاں جہاں کتابیں دستیاب ہوئیں اونہوں نے بلا پس و پیش حاصل کر لیں، پس اس بنا پر محض یہ گمان ہی نہیں بلکہ ایک حد تک واقعہ ہے کہ اونہوں نے ارسطو کی بکثرت مشتبہ کتابیں نقل کر لیں اور بازاروں میں ارسطو کے نام ادا کی اشاعت شروع کر دی، چنانچہ اس سلسلہ میں فلسفہ کی دو کتابوں "آلو جیا" اور کتاب "العلل" کے متعلق تو تحقیق معلوم ہے کہ حقیقت میں ارسطو کی نہیں ہیں، لیکن مسلمان فلاسفہ ان کو ارسطو کی تصنیف سمجھتے تھے، اور ان سے استشہاد ملے یہ قصہ گروٹ نے مذکورہ ارسطو میں نقل کیا ہے، اور مشہور یونانی مؤرخ اسٹرابو اس کا نقل اول ہے، ارسطو کی مشتبہ کتابوں کی بحث پر دیکھو گروٹ کا مذکورہ ارسطو نیز احبار اٹھکلا، تفلٹی، مین اپلیکین، بطلمیوس اور کتب مترجمہ خدین بن سنی وغیرہ کی فہرستوں کا باہمی مقابلہ کرو،

کرتے تھے، فارابی نے افلاطون اور ارسطو کے فلسفہ کی تطبیق پر ”جمع بین الراہین“ کے نام سے جو رسالہ لکھا ہے،
 اوس میں ”مابعد الطبیعیہ“ کے بجائے ”اثولوجیا“ سے بکثرت شواہد نقل کئے ہیں،

غرض مختلف ذرائع سے ارسطو اور دیگر فلاسفہ یونان کی جس قدر کتابیں مسلمانوں کو دستیاب ہوئیں
 وہ انھوں نے بلا تفریق اور بے پس و پیش حاصل کر لیں، اور ان کی تہذیب و تدوین کی اور ان کو
 زمانہ کے دستبرد سے محفوظ کر لیا، ان کو اس سے غرض نہ تھی کہ کون کتاب ارسطو کی واقعی تصنیف ہے اور
 کون اس کے جانب غلطی سے منسوب کر دی گئی ہے، مسلمانوں کو تو ارسطو کے خیالات سے عشق تھا، اور وہ
 ارسطو کی کتابوں کے ولدا دہ تھے، نہ اس بنا پر کہ تمام فلاسفہ کی کتابیں مطالعہ کر کے انھوں نے ارسطو کا انتخاب
 کر لیا تھا، بلکہ محض اس بنا پر کہ بلا کسی خیال کے ان کو ارسطو کی ذات سے شیفگی تھی، یہاں تک کہ اس شیفگی کا

سلہ چنانچہ ایک موقع پر ارسطو کی حسب ذیل عبارت استشہاد میں پیش کی ہو، (صفحہ ۱۳۱، یورپ)

”انی ربما خلوت بنفسی كثيرا وخلعت بد فی فرصت کانی جہر ہجرت بلا جہم فاکون داخلانی ذاتی راہا الیہا
 خارجا من سائر الاشیاء سوا فی فکون العلم والعالم والمعلوم جمیعاً فاربی فی ذاتی من الحسن البہاء ما بقیت
 متعجباً فاعلم عندک فی من العالم الشریف جزء صغیر فان فلما یقذرت بذلک ترقیت بذہنی من فی لک
 العالم العالم الی فی فصر کانی ہناک متعلق بہا فخذ الیک لجم من النور والبہاء ما یکل الا لسن و لا ذان
 عن سہ فاذا“^۱ فی ذلک النور وبلغت طاقتی ولم ارق علی احتمالہ بطلت اعالم الفکرۃ فاذا صرت الی عالم الفکر فحجت
 عنی الفکرۃ ذلک النور و تذاکرت فی ذلک الخلیق قلیطی من حیث امر بالطلب والیحی عن جہر النفس الشریفۃ بالصقۃ العالم العقل
 ارسطو کی کتابوں کے مطالعہ کر لیا ہے سمجھ سکتے ہیں کہ یہ صوفیانہ انداز کی تحریر ارسطو کے مذاق کے کس قدر متضاد ہے، اور قیاس یہ گواہی دیتا ہے
 کہ ”اثولوجیا“ جس میں یہ عبارت درج ہو فلسفہ افلاطون پر جدیدہ کے کسی مصنف کی تصنیف ہو اور شاید پلٹینس کی ہو تو تعجب نہیں کیونکہ اس قسم کے نظریہ
 خلوت فنا کی کیفیتیں طاری ہو کر فی تھیں اور یہی لوگ جسم سے اپنے میں جد کر لینے کے مدعی تھے ورنہ یونان کا ارسطو تو شاید اس
 قسم کے صوفیانہ مذاق اور جذب فنا کے احوال سے قطعاً نا آشنا تھا،

یہ عالم تھا کہ مومن نے، جو نہایت علم و دست خلیفہ تھا، ارسطو کو خواب میں دیکھا، اور فلسفہ کی چند باتیں اس کی زبان سے سُن کر خواب ہی میں اس کی کتابوں کا گردیدہ ہو گیا اور دوسرے روز ایک وندیشیا کوچک اس غرض سے روانہ کیا کہ ارسطو کی کتابیں تلاش کر کے بغداد میں ان کے منتقل کرنے کا انتظام کرے، یہی وجہ تھی کہ مسلمانوں میں ارسطو کے فلسفہ کو جتنی کامیابی اور مقبولیت حاصل ہوئی، اتنی کسی دوسرے یونانی یا غیر یونانی فلسفہ کو نہ حاصل ہو سکی، بلکہ ایک عام انداز کی بنا پر اگر یہ کہا جائے تو صحیح ہوگا کہ بحیثیت مجموعی تمام عرب فلاسفہ ارسطو کے نرسے مقلد اور پیرو تھے، بان الہیہ متکلمین اور معتزلہ کا گروہ الگ تھا جو یونانی فلسفہ اور ارسطو کا سخت خلاف تھا اور جس کے بعض بڑے بڑے ارکان نے ارسطو کی تردید بھی کی،

حقیقت یہ ہے کہ عربی فلسفہ اپنے ذاتی اور اجتماعی رنگ میں علم کلام کے پردہ میں نمودار ہوا جس کی بنیاد پر بڑے بڑے سیاسی اور علمی فرقوں کی بنیادیں رکھی گئیں، ورنہ جو فرقہ عام طور پر حکماء اسلام کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے اس میں ذاتی اجتماع کا نام و نشان شاذ و نادر ہی نظر آتا ہے، اور یوں تو انسان کی جبلت ہی یہ ہے کہ اس کی ذاتی ذہانت و ذکاوت خود بخود ذاتی اثر ڈالتی ہو اور نقل کو اصل سے من وجہ امتیاز و لاوتی ہو، اگر اس قسم کا ذاتی اجتماع تلاش کیا جائے تو ان فلاسفہ کی کتابوں میں بھی بکثرت نظر آئے گا جو اپنے تئیں ارسطو کا مقلد کہتے تھے، فارابی نے ارسطو اور افلاطون کے باہمی اصولی اختلافات میں تطبیق دیکر دونوں کو متحدہ الراسے

سے مسلمان فلاسفہ کی نرسے میں ارسطو کے علاوہ دیگر یونانی فلاسفہ کے بعض مقلدوں کے بھی اسماء نظر آتے ہیں، چنانچہ محمد بن عبد اللہ باطنی قرطبی بند قلیس کا پیرو تھا اور مشہور حکم ابو الہذیل علالت نے صفات باری کے مسئلہ میں بند قلیس کا قول اختیار کیا ہے، نظام نے رنگ و بود وغیرہ کے بارے میں اپیکوریس کا نظریہ اخذ کیا ہے، متکلمین کی اجزائے لا تجزی کی تفسیری و تفسیر طیس اور اپیکوریس سے اخذ ہوئی، مگر کے باطنی فلاسفہ اور اصحاب اخوان الصفا، فیثاغورس کے پیرو تھے، اسی طرح اگر ایسی مثالیں تلاش کی جائیں تو کثرت سے فراہم ہو سکیں گی، لیکن ان استثنائی مثالوں سے بیان نہ کر رہے تھیں کہ کوئی اثر نہیں پڑتا، کیونکہ اس کی بنا محض ایک مجموعی تخمینہ پر ہے،

ثابت کرو یا تو یہ اس کی ذاتی ذہانت و ذکاوت نہ تھی تو اور کیا تھا اور نہ ارسطو اور افلاطون کی کتابوں کے مطالعہ کرنے والے خوب جانتے ہیں کہ کم از کم نظریہ امتثال اور منطقی حد و تحلیل کے مسائل میں دونوں کا متحد الراے ثابت کر دینا ہٹ دھرمی اور تفسیر القول بالایرضی بہ قائلہ کے مراد ہے،

عربی فلسفہ کی ماہیت پر اس حد تک بحث کر چکے کے بعد اب ہم اس سوال پر آتے ہیں کہ عربی فلسفہ کا ماخذ کیا تھا اور کن کن عناصر سے اس کی ترکیب و تشکیل ہوئی تھی، جیسا کہ بیانات بالا سے معلوم ہو چکا ہے، کم از کم عرب کا مشائی فلسفہ قطعاً ارسطو کا بلا کم و کاست ترجمہ یا نقل تھا، لیکن اصلی سوال یہ ہے کہ جب ہم ابن رشد یا ابن سینا یا فارابی کی کتابوں کا ارسطو کی کتابوں سے مقابلہ کر کے مطالعہ کرتے ہیں تو ہم کو عرب فلاسفہ اور ارسطو کے کلام میں زمین و آسمان کا فرق نظر آتا ہے، اس سے ہمارے ذہن میں معایض خیال پیدا ہوتا ہے کہ ارسطو کے فلسفہ کے علاوہ دیگر فلسفیوں کا کلام بھی عربی فلسفہ میں مخلوط ہو گیا ہے، اور ارسطو کے فلسفہ کے علاوہ متعدد مختلف عناصر اور بھی ہیں جن سے عرب کا مشائی فلسفہ اثر پذیر ہوا ہے، یہ ایک نہایت دلچسپ سوال ہے کہ وہ کونسا مرکزی نقطہ ہے جہاں سے ارسطو اور عرب کے مشائی فلسفہ میں حد فاصل پیدا ہوئی ہے اور جہاں سے یہ دونوں فلسفے مختلف بہتوں میں تقسیم ہو گئے، اندس کے تینوں فلسفیوں ابن رشد ابن باجہ اور ابن طفیل کے مابین مابعد الطبیعیاتی مسائل میں کوئی اصولی اختلاف نہیں اور ان تینوں فلسفیوں نے انیسویں میں اسی ایک تحریک کی اشاعت کی جسے علمبردار مشرق میں گندی فارابی اور ابن سینا تھے، گندی جو عربی و اصدا فاضل فلسفی شمار کیا جاتا ہے وہ بھی کسی خاص جدا جدا فلسفہ کا بانی نہ تھا، بلکہ اس کی بھی حیثیت محض ارسطو کے شارح سے زیادہ نہ تھی، اس نے اپنی کتابوں میں اوضاع خیالات کا اعادہ کیا ہے جو اس سے پیشتر شام

بلکہ یہ فرق عرب فلاسفہ کی کتابوں اور ارسطو کے کلام میں میں طور پر عیاں ہے، کتاب الشفاء اور ارسطو کی مابعد الطبیعیہ کا مقابلہ مطالعہ کرو، اور پھر کتاب الشفاء اور ارسطو کے کلام میں میں طور پر عیاں ہے، اسی طرح کتاب الاخلاق نیز مقو ماخص لاد حکیم ابن مسکویہ کی کتاب تہذیب الاخلاق کا مقابلہ مطالعہ کرو،

اور اسکندریہ کے مفسرین اپنی کتابوں میں تحریر کر چکے تھے، اس بنا پر ابن رشد سے لیکر شام اور اسکندریہ کے مفسرین تک ہم کو کہیں بھی وہ مرکزی نقطہ نظر نہیں آتا جہاں سے ارسطو اور ابن رشد کے عربی فلسفہ میں اختلاف کے آثار و علامات نمودار ہوتے ہیں،

لیکن اگر ہم اسکندریہ اور عرب کے فلسفہ کے باہمی تعلقات سے قطع نظر کر کے صرف ان تغیرات کا مطالعہ کریں جو ارسطو کی موت کے بعد ہی اس کے فلسفہ کے اندر واقع ہوئے تو یقیناً ہم اپنے مقصد میں جلد کامیاب ہو جائیں گے، حقیقت یہ ہے کہ افلاطون اور ارسطو کے فلسفہ میں اون کے مرنے کے بعد اتنے عظیم نشان تغیرات ہوئے ہیں کہ ان دونوں کے مفسرین کے کلام کو خود اون کے کلام سے مطبق کرنا نہایت مشکل ہو گیا۔ مشائی فلسفہ کے مختلف منازل حیات کے جو متعدد طویل المدة ادوار گزرے ہیں اون کو دو حصوں میں تقسیم کرنا چاہیئے، ایک ارسطو کے بعد سے مسیحیت کی اشاعت تک، اور دوسرا مسیحیت کی اشاعت کے عہد سے لیکر شہنشاہ جسنین کے عہد تک جس نے ۲۹۷ء میں ایک فرمان کے ذریعہ فلسفہ کی تعلیم ممنوع قرار دی اور روم اسکندریہ اور آیتھنز کے مدارس بند کرادیئے، اول الذکر دور کی ابتدا ثيوفراسطس سے ہوتی ہے، جس نے ۳۰۰ء قبل مسیح میں انتقال کیا اور انتہا اسکندر افروسی پر جو جالینوس کا معاصر اور عہد حیات مسیح میں موجود تھا، یہ دور خالص مشائی فلسفہ کا تھا، جو فلاسفہ اس دور میں نامور ہوئے اون کے نام یہ ہیں، ثيوفراسطس، ارساگرنیس، ڈیکاریس، اسٹراٹون، اور اسکندر افروسیس، ثيوفراسطس خود ارسطو کا شاگرد تھا اور اس کے بعد اس کا جانشین ہوا، اس کو صرف نفس کی ماہیت کے بارے میں ارسطو سے اختلاف تھا، یعنی وہ اپنے استاد کے خلاف نفس کو محض اعصاب جسمانی کے موجودات سے تعبیر کرتا تھا، گویا ایک حیثیت سے اس کا میلان اَدیت کے جانب تھا، ثيوفراسطس کے بعد کوئی مشہور قابل ذکر فلسفی اس سلسلہ میں نمودار نہیں ہوا۔ ثيوفراسطس کے بعد خود ارسطو کی کتابوں پر جو واردات گذری اوس کا حال اوپر گزر چکا ہے ہشتم قبل مسیح میں دنیا کو دوبارہ اس کی تصنیفات اصلی رنگ میں نصیب ہوئیں، اس طویل مدت کے اندر مشائی فرقہ کے جو

فلاسفہ ایتھنین درس دیتے تھے وہ صرف ارسطو کی چند غیر مشتبہ کتابوں پر تامل فرماتے تھے، اور ایک بڑا ذخیرہ اون کے پاس اس کی مشتبہ کتابوں کا تھا جو وقتاً فوقتاً ترتیب دی گئی تھیں، اور جن کے مصنف اور سنہ تصنیف کا حال نامعلوم تھا، اسکندر ازودوسی غالباً اینڈرائیکس کے ترتیب دادہ کتابخانہ سے متبع ہوا ہوگا، بہر حال اس نے صرف انھیں کتابوں کی تفسیریں لکھیں جن کا ارسطو کی تصنیف ہونا قطعیت کے ساتھ معلوم تھا، وہ ارسطو سے جا بجا اختلاف کرتا ہے، مگر نفس اصولی مسائل میں بالکل اس کا پیرو ہے، یعنی تجربہ و استقرار اور محض علم و ادراک کے ذریعہ حصول اذغان و سعادت خیال کرتا ہے،

لیکن مسیحیت کی اشاعت کے بعد سے فلسفہ کی دنیا میں نئے تغیرات واقع ہوئے، بطلیموسی خاندان کے فرمانروا مرکز علم ایتھنز سے اسکندریہ کو منتقل کر چکے تھے، روم بھی مرکز تھا مگر اس کو زیادہ شہرت نہ تھی، اسکندریہ میں مختلف عقائد کے لوگ آباد کئے گئے تھے، اس بنا پر اسکندریہ مذہب کا سنگم قرار پایا، یعنی سامی اور مشرقی مذاہب و خیالات سے پہلے پہل مغربی فلسفہ کی شناسائی ہوئی، قصہ کالیگولا کے عہد میں فیلونام ایک یہودی اسکندریہ میں درس دیتا تھا، اس نے پہلے پہل فلسفہ میں مشرقی مذاہب کے عناصر شامل کیے، اس کے فلسفہ کا حصہ یہ تھا کہ عالم خدا کی ہستی کا ایک جز ہو اور مقدس لفظ کن سے اس کی پیدائش ہوئی، یہ لفظ خدا اور عالم کے مابین واسطہ ہے، فیلو کے بعد اپالونیس، پلوٹارک، ایوشس، نیولینس وغیرہم ہوئے، جو سب کے سب گو افلاطون کے مذہب کے پیرو تھے، مگر مشرقی خیالات کا اثر اوپر غالب تھا، سب کے بعد تیسری صدی عیسوی میں امونیس میکاس ایک عیسائی خاندان میں پیدا ہوا، اس کے خیالات تا متر عیسائیت سے اثر پذیر تھے اس نے کشف و مراقبہ کے عنصر کو فلسفہ میں شامل کیا، یعنی اپنے فلسفہ کی بنیاد اس بات پر رکھی کہ علم و ادراک بیکار چیزیں ہیں حقائق عالم کا ادراک محض کشف و مراقبہ سے ہوتا ہے، اس کے مرنے کے بعد اس کی مشہر پلاٹینس بیٹھا جو فلسفہ میں پیدا ہوا تھا، اس نے فنا و جذب کے مسائل فلسفہ میں شامل کیے، یہ سلسلہ افلاطونی فرقہ کے پیروں کا تھا، اور افلاطونیہ جدیدہ کے نام سے موسوم تھا، اشالی فلسفہ میں اب تک اس قسم کے جراثیم کا

میل نہیں ہوا تھا، فور فور یوس پہلا شخص ہے، جس نے کشف و مراقبہ اور جذب و فنا کے مسائل مشائی فلسفہ میں شامل کیے، یہ مقام ٹائر (ملک شام) ۳۳۳ء میں پیدا ہوا، اسکندریہ میں تعلیم پائی تھی، اور پلاٹینس کے ارشد تلامذہ میں سے تھا، اس کے خیالات کو فلسفہ افلاطونیہ جدیدہ اور مشرقی مذاہب سے اثر پذیر تھے، تاہم اس نے ارسطو کی کتابوں کی بھی شرحیں اور تفسیریں لکھیں، ان کتابوں میں وہ اپنے فرقہ کے خیالات کو ارسطو کے خیالات سے مخلوط کر دیتا ہے، اسکندر افروسی کے بعد فور فور یوس ارسطو کے شارح کی حیثیت سے مشائی فلسفہ کا بڑا رکن شمار کیا جاتا ہے،

مسیحیت کے بعد اس دور میں فلسفہ اس قدر انحطاط پذیر ہو گیا تھا کہ جدید فرقے اور مذاہب قائم کرنے کے بجائے فلاسفہ کی توجہ محض اس بات پر مرکوز رہ گئی تھی کہ قدامت میں سے کسی ایک کی پیروی کریں اور قدامت کی کتابوں کے مطالعہ اور شرح و تفسیر پر اکتفا کریں، چنانچہ اس عہد میں اسکندریہ میں جو فلاسفہ پیدا ہوئے وہ یا افلاطون کی تقلید کرتے تھے یا ارسطو کی، اور ان میں سے اکثر نے بلا تفریق مذاہب افلاطون اور ارسطو کی کتابوں کی شرحیں بھی لکھیں، مفسرین کے اس سلسلہ میں میگزیمس، پراکلس، ڈیماکس، ثامسطیوس، داؤدارمینی، سمپلیس، جین فیلوبون، نہایت مشہور ہیں، ان میں سے بعض مثلاً پراکلس، اور میگزیمس پر مشرقی خیالات کا بہت غلبہ تھا، سمپلیس اور ڈیماکس متاخر ترین فلاسفہ میں سے ہیں، یہ شہنشاہ جسنین کے معاصر تھے، ۵۲۹ء میں جب اس کے فرمان کے بموجب فلسفہ کی تعلیم ممنوع قرار پائی تو ان دونوں نے بزنطین حکومت کے حدود سے نکل کر ایران میں پناہ حاصل کی، ایران کا بادشاہ خسرو ان کے ساتھ بڑی قدر و منزلت سے پیش آیا، اور زندگی بھر یہ کوشش کرتا رہا کہ یہ دونوں کسی طرح اپنے وطن پہنچا دیئے جائیں مگر کامیاب نہ ہوا،

یہ ان تغیرات کی مختصر داستان ہے جو ارسطو کے مرنے کے بعد اس طویل مدت کے دوران میں اس کے فلسفہ کے اندر واقع ہوئے، اس داستان سے بخوبی اس کا پتہ چل سکتا ہے کہ مشائی فلسفہ میں بیرونی اثرات کا میل کب سے اور کن جوانب سے شروع ہوا، سامی مذاہب اور مشرقی خیالات ان اثرات کے اسامی و لہجہ ہیں

سامی مذاہب نے اس دور میں جو عظیم الشان انقلاب فلسفہ کے اندر پیدا کیا اس کی تفصیل اور اسباب کا حال اس وقت تک نہیں معلوم ہو سکتا تا وقتیکہ اس دور کے عیسائی کشمکین اور اسکندریہ کے فلاسفہ کے خیالات پر بالتفصیل بحث نہ کی جائے، تاہم عربی فلسفہ میں اسکندریہ کے اس مخلوط فلسفہ کے علامات نہایت آسانی سے دریافت کیے جاسکتے ہیں، سامی مذاہب اور مشرقی خیالات نے فلسفہ پر دور استون سے اثر ڈالا تھا، ایک تصوف کے راستہ سے، یعنی بنائے سعادت و حصول اذعان بجائے علم و ادراک کے جذب فنا کے کیفیات و احوال قرار پائے، دوسرے فلسفہ کے اس حصہ میں جس کا تعلق خدا کی ذات و صفات اور عالم اور باری تعالیٰ کے بنی تعلقات سے تھا سامی مذاہب کے راستہ سے، یعنی بجائے اس کے کہ بیشتر باری تعالیٰ کی حیثیت محض محرک عالم کی تھی، اب عالم اوسکا ایک جزو قرار پایا، تصوف اور سامی مذاہب کے یہ دونوں اثرات عربی فلسفہ میں نمایان طور پر نظر آتے ہیں، سعادت ابدی کے مسئلہ میں اتصال حقیقی کے مرتبہ کی تشریح جس وارثگی کے ساتھ عرب فلاسفہ نے کی ہے، معجزات و کرامات پر جس تفصیل سے و بحث کرتے ہیں، جذب و فنا اور حال و وجدان کی کیفیات کا تذکرہ جس طرح مزے لیکر اونہوں نے کیا ہے اس کا حال ابن باجہ اور ابن طفیل، ابن سینا، اور ابن رشد کی کتابوں کے مطالعہ کرنے والوں سے پوشیدہ نہیں رہ سکتا، ارسطو نے علم باری کے مسئلہ کے متعلق ما بعد الطبیعہ کی گیارہویں کتاب میں جو مختصر بحث کی ہے وہ عربی فلسفہ میں اگر مسئلہ وحدت الوجود کا سنگ بنیا قرار پاتی ہے، اتصال عقل کے مسئلہ میں ارسطو کی جو تحریریں ہیں اوپیر صوفیانہ انداز سے عرب فلاسفہ نہایت ذوق و شوق سے قلم اٹھاتے ہیں اور معلوم ہوتا ہے کہ اس مسئلہ میں گویا تصوف اور فلسفہ کے ڈانڈے لگے، یہ سب وہی اثرات ہیں جو عرب فلسفہ کو اسکندریہ کے مفسرین سے ورثہ میں ملے تھے،

غرض ارسطو سے عرب فلاسفہ تک یرنانی فلسفہ نے جتنے درمیانی منازل طے ہیں ان کے اثرات و علامات ابتدائے دور تکوں سے عرب فلسفہ کے اندر نمایان ہیں، فارابی اور کندی جو عرب فلسفہ کے گویا

آدم ہیں، اون کی اور اون کے بعد والوں کی تحریروں میں کوئی فرعی یا اصولی فرق نہیں پایا جاتا، اور شروع سے آخر تک ترتیب مضامین بھی باقی رہی ہے جو اگلوں نے اختیار کی تھی، ابن سینا ان سب میں اس بات میں ممتاز ہو کہ اس نے نہایت سنجیدگی کے ساتھ ان مسائل پر ضخیم مجلدات میں بحث کی، بایںہمہ کندی اور فارابی سے اس کو بھی اختلاف کرنے کی کوئی وجہ نہیں معلوم ہوتی، اس کے فلسفہ کا جو کچھ حاصل ہے وہ یہ ہے کہ باری تعالیٰ چونکہ ذات بسیط واحد ہے، اس لیے وہ براہ راست عالم کی تخلیق سے قاصر ہے، تعینات و تشخصات جو عالم کی روح رواں ہیں ان سے باری تعالیٰ کو کسی قسم کا براہ راست کوئی تعلق نہیں، نہ اس کو ان کا علم ہے اور نہ اس نے براہ راست ان کو پیدا کیا، حیوان ناطق کا کمال اور سعادت صرف اس بات میں مضمر ہے کہ وہ ساری کائنات کے آئینہ کی حیثیت اپنے اندر پیدا کر لے، یعنی ساری کائنات اپنے اصلی رنگ میں اس کو مشہود ہو کر نظر آنے لگے، اخلاقی ترقی اور اندرونی تزکیہ سے انسان کو یہ رتبہ حاصل ہو جاتا ہے، کہ عقل کل کا فیضان اس پر ہونے لگے، اور یہیں سے اس کی ابتدا ہوتی ہے، جتنا اس میں کمال پیدا ہو گا، بقدر سعادت کی تکمیل ہوتی جائیگی، تزکیہ نفس کے بغیر کوئی انسان سعادت حاصل نہیں کر سکتا، باشتناہ اون افراد کے جو تزکیہ نفس کے مراتب طے کر کے اس عالم فانی میں وارد ہوتے ہیں، ان چیدہ افراد کو تزکیہ کی کوئی ضرورت نہیں ہوتی، یہی افزائین جو دنیا دکھلاتے ہیں،

انڈس کے فلسفی ابن باجہ اور ابن طفیل بھی اسی قسم کے خیالات سے اثر پذیر تھے، ان سے قبل اندس میں ایک یہودی فلسفی ابن جبرول ہوا ہے، اس نے اپنی کتاب "منبوع الحیاہ" میں مشائی فلسفہ کے ڈانڈے وحدت الوجود سے ملا دیئے، ابن رشد اتصال عقل کے مسئلہ میں بار بار اس فلسفی کے خیالات نقل کرتا ہے، ابن باجہ کا فلسفہ بھی متفاد خیالات کا آئینہ ہے، فکر و نظر کے مقابلہ میں کشف و ذوق کو وہ محض خیال افزہ خیال کا

لہ ابن باجہ بمقام ساراگو سا قبلہ بنی محجب میں پیدا ہوا، ابو بکر کینٹ، محمد بن یحییٰ بن باجہ نام، اور ابن الصالح عنہ ہے، سنہ ولادت نامعلوم ہے، اتنا پتہ چلتا ہے کہ سلسلہ مدین عنفوان شباب میں انتقال کیا، اور پیدائش (بقیہ فیہ) توفیق ہے

قوتِ نظری کے نشوونما پر موقوف ہے، اور اس کا ظاہر اس کو بھی اسی ذمہ میں شمار کرنا چاہیے جس میں ابن
 باجر کا شمار ہے، لیکن باہمہ معلوم یہ ہوتا ہے کہ غزالی کی طرح عقلی فیصلوں میں اس کو بھی کچھ نقص نظر آنے لگا
 کیونکہ جب اجدادہ اس بات پر زور دیتا ہے کہ عقلی فیصلے بھی گو صیح ہوتے ہیں اور مشاہدہ ذوقی کے فیصلوں سے
 مختلف نہیں ہوتے تاہم مشاہدہ ذوقی سے انسان وہ کچھ دیکھ سکتا ہے جو عقلی گو رکھ دعوں میں نہیں نظر
 آسکتا، لیکن مشکل یہ ہے کہ

”مشاہدہ ذوقی سے جو کچھ دکھائی دیتا اس کو الفاظ کے قالب میں نہیں ڈھال سکتے، کیونکہ

یہ پر شوکت بند معانی الفاظ کے جامہ میں آکر اس دنیا کے چلتے پھرتے اظلال و اشباح سے مشابہ

ہو جاتے ہیں، حالانکہ نفس حقیقت کے اعتبار سے ادوں کو ادوں سے کوئی تعلق نہیں ہوتا، یہی وجہ ہے

کہ اکثر لوگ ادائے مطالب میں قاصر رہے اور اکثر دن نے اس راہ میں ٹھوکرین کھائی،

وہ مشاہدہ ذوقی کو انسان کا آخری کمال سمجھتا ہے، لیکن باوجود اس کے عقلِ نظری کے احکام

کو بھی غلط نہیں سمجھتا، بلکہ عقلی نشوونما کو انسان کی تدریجی ترقی کی ایک ضروری کڑی خیال کرتا ہے، اس بنا پر

اس کا فلسفہ خالص مشائی فلسفہ نہیں، بلکہ اشراقیت اور مشائیت سے مل جل کر ایک نئی شکل ہے، یعنی اس کے

فلسفہ کی بناء مشائیہ کی طرح محض عقلِ نظری پر ہے اور نہ اشراقیین اور صوفیہ کی طرح محض مشاہدہ ذوقی پر

سہ رسالہ رح بن قیطان صفحہ ۱۶، صوفیہ کے مذہب کی حقیقت اور وجہ تسمیہ کے متعلق اس موقع پر بیرونی کی تحقیق کا

تذکرہ خانی از کچھی نہیں، وہ یونان کے ایک ذمہ صوفیہ کے اس مذہب کا تذکرہ کرنے کے بعد کہ اصلی وجود صرت باہمیانی

کا ہے اور موجودات کا وجود محض ظل و شبح ہے، کہتا ہے: ”هذا امری السوفیة و هم الحكماء فان سمعوا بالیقین

الحکمة لما ذهب فی الاسلام قبح اقرب من ان یسمیوا باسمهم و لم یعرفوا للقلب بعض ففسدوا

التفکیر الی الصفة و انهم اصحابا ہما فی عصر النبی صلی اللہ علیہ وسلم (کتاب البندہ صفحہ ۱۶)

اس بنا پر اس کا اہلِ معین سے ہونا چاہیے، مگر ہم نے عام طریق کتابت و افشا کا تذکرہ کیا اور شہر کی پیر کی ہوا، (بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۸۳)

بلکہ یہ ایک نیا فلسفہ ہے جس میں ابتدا تو عقل نظری سے ہوتی ہے، مگر آخری کمال کشف و مشاہدہ سے حاصل ہوتا ہے
یہی وجہ ہے کہ اتصال عقل کے مسئلہ میں وہ ابن باجہ کا ہمنوا ہو کر یہ خیال ظاہر کرتا ہے کہ عقل کل سے انسان کا
اتصال محض مراقبہ اور خلوت سے حاصل ہو سکتا ہے،

ابن رشد جو ابن طفیل کا تربیت یافتہ تھا، اندلس کے دونوں نامور فلسفیوں سے اصولاً مختلف الراء ہے،
وہ کشف و ذوق کو حقارت کی نگاہ سے دیکھتا ہے، اور قصوت کو ہمیشہ خیال کرتا ہے، خلوت و مراقبہ کا مخالف ہے،
اور محض علم و ادراک کو وسیلہ سعادت و نجات سمجھتا ہے، وہ صحیح معنوں میں ارسطو کا وفادار مقلد ہے، اس کو نہ
نیا مسیحیوں کی تحریریں برگشتہ کرتی ہیں، نہ پراگلس، اومیلیس کی مہجرانہ خلوت پسندی سے اس کو لگاؤ ہے،
اور نہ فرقوریوس، امونیس، اور سمپلیس کی گمراہیوں سے وہ دھوکہ میں آتا ہے، وہ خوب جانتا ہے کہ
اسکندریہ کے ان مفسروں نے ارسطو کی غلط تفسیر کی ہے، وہ ارسطو کی محض وہ کتابیں اٹھا لیتا ہے جن پر
استناد و قطعیت کی مہر لگی ہے، اور ان کتابوں کو مطلق باتھ نہیں لگاتا جو مشائیت کے نام سے اشراف
طرز کے فلاسفہ کے قلم سے نکلی ہیں، نہ اوس کے فلسفہ میں خلوت و جلوت ہے اور نہ مجرد اور جذب و فنا کا
لگاؤ ہے، مفسرین میں سے اگر کسی سے وہ استشہاد بھی کرتا ہے تو صرف ثيوفراسطس اور اسکندرافروسی
سے جن کے متعلق اوس کو یقین ہے کہ مشائی فلسفہ کی بے میل اور خالص عقلیت کی ترجمانی کرتے ہیں، یہی
وجہ ہے کہ وہ فلسفہ کی تیز مشعل اپنے ہاتھ میں لیکر ضعیف الاعتقاد ہی، تصوف، اور علم کلام کے مقابلہ
میں یکسان وار کرتا ہے، وہ شکلیں کو اس بات پر چھڑک دیتا ہے کہ نظریہ ارتقار کے مقابلہ میں وہ نظریہ تخلیق کی
حمایت کرتے ہیں، امام غزالی سے وہ اس بنا پر مقابلہ کرتا ہے کہ اسباب و سببات کا قطعی انکار کر کے وہ
فلسفہ و حکمت کی بنیاد منہدم کرنا چاہتے ہیں، ابن سینا اور فارابی کی وہ اس بنا پر تردید کرتا ہے کہ یہ لوگ

(بقیہ حاشیہ گذشتہ) جذب و فنا، مسائل و وجوہ ہست کائنات، و طریق سلوک کی جس طرز پر چارہ صوفیہ اور یونان کے فرقہ اشراق
یا سوفیہ نے تشریح کی ہے، ان دونوں کی باہمی مماثلت کی بنا، بیرونی کا فیصلہ قرین قیاس معلوم ہوتا ہے،

مذہب تصوف اور فلسفہ کے درمیانی حدود کو نظر انداز کرتے اور تینوں کو باہم دگر مخلوط کرتے ہیں اور اس کے
 سخت خلاف ہو کہ مذہب میں فلسفہ کی یا فلسفہ میں تصوف و مذہب کی آمیزش کی جائے اور مذہب اور فلسفہ
 دونوں کو حق سمجھتا ہو، مگر اس کو یہ گوارا نہیں کہ دونوں اپنے اپنے حدود سے قدم نکال کر ایک دوسرے پر بے سمجھے
 بوجھے حملہ آور ہوں اور مذہب میں تاویل کی ضرورت تسلیم کرتا ہو، کیونکہ نہ بدون اس کے چارہ ہو اور
 نہ مذہب و فلسفہ میں بغیر اس کے اتحاد و قایم رہ سکتا ہو، مگر بائینہم مبادی مذہب کے انکار یا تاویل کو ایک
 لمحہ کے لیے بھی وہ جائز نہیں رکھتا، عالم کی قدامت کا قائل ہو، اور اسی کو وہ عین مذہب سمجھتا ہے ہشتر
 اجزاء سے اس کو انکار نہیں، لیکن بائینہم وہ اعادہ معدوم کے مسئلہ میں ارسطو کا ہمنوا ہے، معتزلہ کی طرح
 رویت باری کا انکار نہیں کرتا، تاہم اس مسئلہ میں اشاعرہ کی بے مینے تحقیقات پر اس کو ہنسی آتی ہے،
 غرض اگر ایک جانب وہ وفاداری کے ساتھ ارسطو کی تقلید کرتا ہو تو دوسری جانب تصوف اور علم کلام
 سے بیگانہ واردین و ایمان میں بھی فتور نہیں آنے دیتا،

ارسطو کی ذات کی نسبت جس عقیدت و شیعگی کا اس نے اظہار کیا ہو وہ جا بجا اس کی اون خطیبانہ
 انداز کی تحریروں سے معلوم ہوتا ہو جو اس نے اپنی تصنیفات کے دیباچوں میں شامل کی ہیں، چنانچہ
 ٹلیف کتاب طبیعیات کے دیباچہ میں کہتا ہو: اس کتاب کا مصنف ارسطو بن نقوماخس ہو جو یونانیوں
 میں سب سے زیادہ عقلمند فلسفی گذرا ہو، اس نے منطق، طبیعیات اور فلسفہ پر پہلے پہل قلم اٹھایا، اور
 اس طرح اٹھایا کہ دوسروں کے لیے کوئی گنجائش نہ رکھی، گویا علم کا وہی موجد اور وہی ادس کا خاتم
 موجد اسلئے کہ بیشتر جن لوگوں نے ان مسائل پر قلم اٹھایا انھوں نے ایسے خیالات ظاہر کیے جو ناقابل
 التفات اور یمنیہ ہیں، اور اس کو خاتم میں اس بنا پر کہتا ہوں کہ ان پندرہ صدیوں کے اندر
 اپنے ادس کے زمانے سے لیکر میرے زمانہ تک نہ کوئی شخص ادس کے خیالات کی ترویج کر سکا اور نہ
 کسی نے ایک جہہ ادس کی تحقیقات پر اضافہ کیا، ان اوصاف حسنہ کی ایک شخص میں جامعیت نہایت

حیرت انگیز ہے، ایسی ذات جو کمال و اجتہاد کے تمام مراتب کی جامع ہو ایک مافوق الفطرت ذات تسلیم کی جانی چاہیے، ایک اور موقع پر کہتا ہوں ہر قسم کی حدود و ثنائیات کے لیے جس نے ارسطو کو کمال اجتہاد کی اعلیٰ نعمتیں عطا کیں اور جس نے ارسطو کو معمولی انسانوں میں وقعت و برتری بخشی ذی اللہ فضل اللہ یؤتیہ من یشاء" ایک اور موقع پر کہتا ہوں ارسطو کا فلسفہ اس حیثیت سے نہایت مکمل ہے کہ انسان کے اعلیٰ پرواز تخیل کے حدود کا اس نے احاطہ کر لیا ہے، گویا خدا نے اس کو پیدا ہی اسی غرض سے کیا کہ وہ انسان کو فکر و نظر کے طریقوں کی تعلیم دے، ایک اور موقع پر کہتا ہوں ارسطو کا فلسفہ کا واحد معیار ہے، کیونکہ اس کے الفاظ اور تعبیر اور اسلوب بیان میں ادل بدل کرنا ممکن ہے، اگر یہ ناممکن ہے کہ اس سے اختلاف کر کے کوئی شخص کسی نتیجہ پر پہنچ سکے، ایک موقع پر کہتا ہوں ارسطو کی ذات انسانی کمال کا ایک سانچہ ہے جس کے مطابق قدرت انسان کے دوسرے ڈھانچے تیار کرتی ہے، ابن رشد گو کہ میں کہیں ارسطو سے اختلاف بھی کرتا ہے، تاہم ارسطو کی کتابوں کی شرحوں میں وہ ارسطو کے خیالات بے کم و کاست نقل کر دیتا ہے اور ادون پر کوئی اضافہ نہیں کرتا، ارسطو کی کتابوں کی کتاب الطبیعیات کی شرح کے خاتمہ میں وہ کہتا ہے کہ اس نے اس کتاب میں ارسطو کے خیالات کی محض ترجمانی کی ہے، اس کا مقصد محض یہ ہے کہ وہ فلاسفہ کے خیالات نقل کر دیا کرے، باقی ہر ایک مسئلہ کی تنقید اس کے دائرہ سے خارج ہے،

غرض ابن رشد کی تصنیفات کے عام انداز اور ارسطو کی ذات کے ساتھ اس نے جس عقیدت کا اظہار کیا ہے، اس کی بنا پر بجا طور پر نتیجہ اخذ کیا جاسکتا ہے کہ وہ دیگر عرب فلاسفہ کے خلاف ارسطو کا نہایت سچا و فادار مقلد تھا، یعنی گو دوسرے فلاسفہ بھی یہ دعویٰ کرتے تھے کہ وہ اپنی کتابوں میں محض ارسطو کی ترجمانی کرتے ہیں، مگر ادون کی کتاب میں خود ادون کے اس دعویٰ کی تکذیب کرتی ہیں، بخلاف ابن رشد کے کہ وہ اگر یہ دعویٰ کرتا بھی ہو تو ہر ایک موقع پر سچائی کے ساتھ حد درجہ اس کا خیال رکھتا ہے اور شارح ابن رشد کی کتابوں کے حوالے دینا ان سے اخذ کیے گئے ہیں،

و مفسر کے حدود سے آگے قدم نہیں بڑھاتا، ابن سینا اور فارابی وغیرہ کو دیکھو کہ وہ بھی برابر یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ انھوں نے ارسطو کی صرف ترجمانی کر دی ہے، لیکن غور سے دیکھو تو پتہ چلے گا کہ ارسطو کے فلسفہ میں انھوں نے علم کلام اور تصوف کو ہر موقع پر مخلوط کر دیا ہے، چنانچہ ابن رشد اور ابن سینا کا جہان کہیں ہم مقابلہ کریں گے وہ ان خود ابن رشد کی زبان پر یہ بتلائیے گے کہ ابن سینا نے کتاب الشفا میں جس کے متعلق خود اس کا بیان یہ ہے کہ اس میں محض ارسطو کے خیالات کی ترجمانی کی گئی ہے، اس نے کون کون سے علم کلام اور تصوف کے مسائل ارسطو کے خیالات کے ساتھ مخلوط کر دیئے ہیں،

اب آخرین گذشتہ طویل مباحث کا خلاصہ ایک بار پھر پیش نظر کر لو،

(۱) شامی اور سربانی زبانوں سے یونانی کتابوں کے جو ترجمے کیے گئے، ان سے عربی فلسفہ کی کوئی نئی،

یہ ترجمے اصلی کتابوں کے ترجمے نہ تھے بلکہ ترجموں کے ترجمے تھے،

(۲) ان تراجم کو لیکر جن لوگوں نے عربی فلسفہ کی عمارت تعمیر کی وہ عرب کے لوگ نہ تھے بلکہ اہل عجم یا عجمی

نژاد مولدین کی جماعت تھی، اس بنا پر عربی فلسفہ کو حقیقت میں عربی فلسفہ ہی کہنا صحیح نہیں،

(۳) مسلمانوں میں فلسفہ کی اشاعت و تکوین غلط راستہ سے ہوئی، یعنی عربی فلسفہ کی بنیاد محض یونانی

کتابوں اور خیالات پر رکھی گئی، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ فلسفہ محض چند اجنبی مجموعہ خیالات کا نام ہو کر رہ گیا اور جدید

تحقیقات کا باب سدود ہو گیا،

(۴) مسلمانوں کو ارسطو کی اصلی کتابیں بہت کم دستیاب ہوئیں اور عام طور پر ادون میں انھیں کتابوں کی

اشاعت ہوئی جو غلطی سے ارسطو کے جانب منسوب کر دی گئی تھیں، اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ بہت سے غلط خیالات

ارسطو کے نام سے مسلمانوں میں اشاعت پذیر ہو گئے،

(۵) عربی فلسفہ محض ارسطو ہی کے فلسفہ پر مبنی نہیں بلکہ اس کے اندر کچھ اور اجنبی عناصر بھی زبردستی شامل

کر دیئے گئے تھے، لیکن ان اجنبی عناصر کا شمول عربوں سے بہت پہلے عمل میں آچکا تھا، یعنی اسکندریہ میں جہان

پہلے پہل فلسفہ کی مذہب سے شناسائی ہوئی تھی،

(۱) عربی فلسفہ دو در اول سے آخر ترین دور تک یکساں منزل طے کرتا رہا اور اس میں جہہ بہہ ہر اضافہ ہو گیا یہاں تک کہ جن عناصر سے شروع میں اس کی تکوین ہوئی تھی وہ آخر تک علیٰ حالہ باقی رہے،
 (۲) ابن سینا ابن باجہ اور ابن طفیل کو مشائیت کی تقلید کے مدعی ہیں مگر واقعہ یہ ہے کہ ان سے کوئی بھی جاوہ استقامت پر قائم نہ رہا اور مشائیت کے نام سے ہر ایک نے اشتراقیہ کی تبلیغ کی، البتہ ابن رشد اس گروہ سے مستثنیٰ تھا، وہ ارسطو کی تقلید کے ادعا کے باوجود اس کا نہایت سچا دفا دار مقلد تھا، اس بنا پر اگر ارسطو کا فلسفہ سمجھنا ہے تو عرب فلاسفہ میں سے صرف ابن رشد کا مطالعہ کرنا چاہیئے،

(۲)

ابن رشد کے فلسفہ کی غلطیاں

اوپر گزر چکا ہے کہ مسلمان فلاسفہ کو ارسطو کی اصلی کتابیں بہت کم دستیاب ہو سکیں، زیادہ تر ان کتابوں کی اشاعت ہوئی جو غلطی سے ارسطو کے جانب منسوب کر دی گئی تھیں، نیز جو اصلی کتابیں دستیاب بھی ہوئیں ان کے مطالب کی تفسیر میں انھوں نے اسکندریہ کے مفسرین پر اعتماد کیا جن کی تفسیریں مشائیت کی روح کے خلاف اشتراقیہ کے رنگ میں لکھی گئی تھیں، ان دو باتوں پر اس بات کا اضافہ کر کہ کندی کے بعد سارے نتائج ذاتی معلومات و خیالات کی بنیاد پر اخذ کیے گئے ہیں، اس لئے ان کی ذمہ داری کسی اور صنعت پر عائد نہیں ہوئی، صرف کونٹ فڈ ان کا ذمہ دار ہے، ان نتائج کی اہمیت اور واقعیت کا اندازہ کریجیکلے خود فلاسفہ عرب کی کتابوں کا مطالعہ کرنا چاہیئے، کتاب پر اس کے موضوع سے اس کا تعلق اس وقت بخوبی عیاں ہوگا جب کتاب کے اس حصہ کا ابن رشد کے آراء و نظریات (جن کا تذکرہ پچھلے ابواب میں بالتفصیل گذر چکا ہے) کے ساتھ ملا کر مطالعہ کیا جائے،

جتنے فلاسفہ گذرے ہیں، مترجمین کی جماعت کو چھوڑ کر اردن میں سے بہت کم ایسے تھے جو یونانی زبان سے واقفیت رکھتے ہوں، اور کم از کم ابن سینا کے متعلق تو یہ دعویٰ قطعاً ناقابل تردید ہے، حالانکہ ارسطو کے واحد مفسر ہونے کی حیثیت اوس کو مشرق میں ہمیشہ سے حاصل رہی ہے،

یہی اسباب ہیں جن کی بنا پر مسلمانوں کو ارسطو کا فلسفہ سمجھنے میں غلط فہمیاں ہوئیں، فارابی نے مجمع بین الراے کے نام سے ایک رسالہ لکھا ہے جس میں ارسطو اور افلاطون کے مابین مطابقت ثابت کی ہے، کتب کے نفس موضوع کی صحت سے یہاں ہمیں بحث نہیں، اگرچہ حقیقت میں یہ نفس موضوع ہی بجائے خود غلط فہمی کی بنیاد ایک مثال ہے، بہر حال جن مشاہد و دلائل کی بنا پر موضوع کتاب کے ثابت کرنے میں کامیابی حاصل کی گئی ہے، اوس کی دو ایک مثالیں ہم پیش کرتے ہیں،

۱۔ قدامت عالم کے مسئلہ میں دونوں فلسفیوں کے خیالات کے درمیان مطابقت اس طرح ثابت کی گئی ہے کہ ارسطو نے اٹو لوجیا میں اور افلاطون نے تیمائوس میں قدامت کے بجائے عالم کے حدوث کی تصریح کی ہے، حقیقت یہ ہے کہ یہ بہت بڑی غلط فہمی ہے، افلاطون کا فلسفہ ایک قسم کی تثلیث پر مبنی ہے جس میں مثل افلاطونیہ کا وجود نفس ازلی کے معاصر تسلیم کیا گیا ہے، اس کے علاوہ افلاطون انخلاق نفس کا انکار کرتا ہے اور ایک حد تک تسامح کا قائل ہے اور اس طرح اس نے نفس انسانی کی ازلیت و ابدیت دونوں ثابت کر دی ہیں، اسی طرح یہ ہم اوپر بتا چکے ہیں کہ اٹو لوجیا حقیقت میں ارسطو کی تصنیف نہیں ہے، ان مباحث پر اوس نے صرف مابعد الطبیعیہ میں بحث کی ہے اور اوس میں بھی خالص الکیانہ طرز کے مباحث، یعنی دو شخص جن کا تعلق ذات خداوندی اور عالم باہمی تعلقات سے ہے، اور نہ صرف تین فصلوں میں بحث کی ہے، ایک میں خدا کے صفات سے، دوسری میں نفوس تکلیفہ اور اون کے مدارج و تعدا سے، اور تیسری میں علم باری کے مسئلہ سے، ان تین فصلوں کے علاوہ کتاب ہرین کہیں اس قسم کی کوئی بحث نہیں ہے، اور اقصیٰ یہ کہ مابعد الطبیعیہ کی تصنیف کی غرض ہی یہ نہیں ہے کہ الکیانہ طرز کے مباحث پر بحث کی جائے، باقی قدم و حدوث وغیرہ مسائل کا حل تو یہ اس کی طبیعیات کی طرز کی کتابوں سے

ہوتا ہے، مثلاً کتاب الکون والفساد اور کتاب النفس وغیرہ اور ان کتابوں میں دہصراحت کے ساتھ قدامت کا
طردار ہے،

(۲) فارابی نے افلاطون کے نظریہ امثال سے انکار کر کے افلاطون کے کلام میں صریحی تحریر کی ہے، اور
اس مسئلہ میں ارسطو اور افلاطون کا اتحاد ثابت کیا ہے، حالانکہ یہ دونوں کے فلسفے سے ناواقفیت کا صریحی اظہار
یا محض ہٹ دھرمی ہے،

غرض اس طرح کے اور مباحث اس کتاب میں درج ہیں جن کی غلطی مزید تشریح و توضیح کی محتاج نہیں
اس قسم کی غلط فہمیاں فلاسفہ اسلام میں عام ہیں اور ان غلط فہمیوں کا سبب یہی ہے کہ یہ لوگ عموماً یونانی زبان سے
ناواقف ہوتے تھے، ارسطو کی اکثر غیر مستند کتابوں کے تراجم پیش نظر رکھتے تھے، اور دیگر مفسرین کے کلام پر
اعتماد کر لیتے تھے،

ابن رشد بھی اس بارے میں اپنی ہم قوم جماعت سے متشی نہیں، اگرچہ اس نے نہایت تلاش سے
ارسطو کی محض مستند کتابیں فراہم کیں اور ان کی تشریح و تفسیر میں محض انہیں مفسرین کے کلام پر اعتماد کیا
جن کا تعلق خالص مشائی فرقہ سے تھا، تاہم وہ بھی مجبور تھا کہ یونانی زبان سے ناواقف محض تھا،

اس کی بعض غلطیاں تو وہ ہیں جو خود اسی کے ساتھ مخصوص ہیں، اگرچہ اس نوعیت کی غلطیاں دوسروں
سے بھی سرزد ہوئی ہیں اور بعض وہ ہیں جو تمام فلاسفہ عرب میں مشترک ہیں،
نوع اول کی غلطیاں نمونہ کے طور پر ذیل میں درج کی جاتی ہیں،

مثلاً کتاب الشعر کی تفسیر میں وہ یونانی شاعری کے اقسام کیڈی، ٹریچیدی، ڈراما اور ایک کی
حقیقت سمجھنے میں غلطی کرتا ہے، چنانچہ وہ ٹریچیدی کا مفہوم یہ سمجھتا ہے کہ وہ مدیہ شاعری کا نام ہے، اور کیڈی کی
اہمیت اس کے ذہن میں یہ آئی ہے کہ وہ ہجو گوئی کی قسم ہے، اس بنا پر وہ ان دونوں قسم کی شاعری کی مثالیں
عربی تصانیف و کلام سے تلاش کرنے کی مہم کو ششش میں دماغ پاشی کرتا ہے، اور تو اس کو یہ فکر ہوتی ہے

کہ قرآن مجید سے اس قسم کی مثالیں دستیاب ہو جائیں، ظاہر ہے کہ اوس کی نظر یونانی شاعروں کے کلام پر پڑی تھی نہیں، دوسرے اہل عرب تو اس بات کے عادی تھے کہ اپنی زبان و ادب کو سب سے بالا سمجھیں اور دوسری زبانوں کی شاعری و ادبیات کو اپنی شاعری و ادب کی عینک سے دیکھیں، اس بنا پر عرب فلاسفہ کے لیے یہ ممکن تھا کہ وہ یونانی شاعری پر عبور حاصل کر لیں،

اسی طرح ابن رشد اپنے ہم قوم فلاسفہ کے مانند چونکہ یونانی فلسفہ کی تاریخ سے نا آشنا تھا، اس بنا پر اکثر اوس کو اسامین اشتباہ ہو جاتا ہے، اور کہیں وہ مختلف فرقوں کی غلط تعبیر کرتا ہے، چنانچہ فیثاغورس اور پروٹاگورس میں وہ اکثر غلط ملک کرتا ہے، کرسٹال اور دیمقراطیس کو ایک سمجھتا ہے، ہرقلیہ اوس کے نزدیک کوئی یونانی فلسفہ کا فرقہ ہے، اس فرقہ کا پہلا فلسفی سقراط ہوا ہے، اناگورس اٹالین فرقہ کا بانی ہے، قس علی ہزارہ غلط بیان اسی وجہ سے ہوئی ہیں کہ وہ یونانی زبان و ادب و تاریخ سے نا آشنا تھے، اور نہ ایک یونانی زبان جاننے والے کے لیے ان کی تفہیم کوئی مشکل نہیں ہے،

بڑی بات یہ تھی کہ مغربی اور سامی قوموں کے تخیل اور شعور میں بڑا فرق تھا، مثلاً سامی قوموں نے ہمیشہ عبادہ صامین کی روحوں کو اپنے اور خدا کے درمیان واسطہ قرار دیا ہے، بخلاف مغربی قوموں کے کہ وہ روح کے اس مشرقی تخیل سے نا آشنا ہی ہیں، اور غیر مادی روحوں کے بجائے انھوں نے ہمیشہ سے مادی قسم کی قوتوں یا اپنے ہی جیسے انسانوں کی پرستش کی ہے، مشرق میں روحین صرف خدا اور انسان کے درمیان واسطہ کی حیثیت رکھتی تھیں، مگر مغرب کے دیوتا بجائے خود معبود خیال کیے جاتے تھے، یہودی قدیم زمانہ میں حشر و نشر کے قائل تھے، یونانیوں کے ہاں تخیل ہی ناپید تھا، اور تھا بھی تو بہت ادنیٰ اور معمولی قسم کا، فرشتوں کے اسرار جبریل و میکائیل وغیرہ سامی زبانوں کے زائیدہ ہیں، مغرب میں فرشتوں کی کوئی مستقل ہستی تسلیم نہیں کی جاتی، مشرق میں جنات حضرت سلیمان کے تابع خیال کیے جاتے تھے، مغرب میں اس قسم کی کسو، مخلوق کا تخیل نہ تھا، ہاں البتہ حیوانی اور انسانی شکل و صورت سے مخروج یا بجوہلیت و انوثیت سے مخلوط خوفناک قسم کی مخلوقات کا

وجود تسلیم کیا جاتا تھا، غرض دونوں تو مومن کے مذہبی و غیر مذہبی تخیل میں بڑا فرق تھا،

ارسطو کا نفوس فلیکیہ کا نظریہ یونان کے علم الاصل نام پر مبنی ہے، اور کہیں بھول چوک سے اپنے اعتقاد کے خلاف اس موقع پر اس کے قلم سے یہ عبارت بھی نکل گئی ہو کہ

”ہمارے آباؤ اجداد میں قدیم زمانہ سے بطور عقیدہ مسئلہ کے یہ روایت مشہور رہتی چلی آئی ہے کہ افلاک اور اونکے نفوس دیوتا اور انسان کے معبود ہیں، اور سارا کائنات عالم ان دیوتاؤں کے قبضہ میں ہے، ان دیوتاؤں کی شکل و صورت انسان یا دیگر حیوات کی شکل و صورت سے مشابہ ہے، اس روایت کا مفہوم دیگر اضافوں سے قطع نظر کر کے اگر اس قدر سمجھا جائے کہ اس میں مادی عالم اور افلاک کے معبود یا دیوتا جو نیکاً اعتراض کیا گیا ہے تو اس میں شک نہیں کہ یہ خیال میرے نزدیک وحی و الہام سے کم رتبہ نہیں اور جو طرز ادائے مطلب کا اختیار کیا گیا ہے وہ بھی عظیم الشان ہے،

یہ فقرہ اس بات کے لئے کافی سند تھا کہ اس کی بنیاد پر عرب فلاسفہ نفوس فلیکیہ کے نظریہ کی عمارت تعمیر کر لیتے، چنانچہ اس فقرہ کی بنا پر ابن رشد کے فلسفہ میں پہلے افلاک اور تیار سے اور اونکی حرکتیں عالم کی بنا و توقیم کا ذریعہ قرار پاتی ہیں، پھر یہ حرکتیں ارادی حرکات کا درجہ حاصل کرتی ہیں، پھر ذی روح مخلوقات سے اتنی سی مشابہت کی بنا پر ان میں خود روح کا وجود تسلیم کیا جاتا ہے، اس کے بعد اونکے حامل اجسام یعنی افلاک ذی روح تسلیم کیے جاتے ہیں، یہاں تک کہ ان میں انسان کے ایسے قوائے اور اکثبات کئے جاتے ہیں، اور ابن سینا سے اس مسئلہ پر مگر آرائی ہوتی ہے کہ افلاک قوت تخیل کے حامل ہیں یا نہیں، ابن رشد کہتا ہے کہ تخیل محض ہر ذی اشیا کی ادراک کرنے والی قوت کا نام ہے، اس بنا پر افلاک اس قوت کے حامل نہیں ہو سکتے، اس کے علاوہ یہ تو میں انسان کو محض اسلئے بنی گئی ہیں کہ اس کی صیانت حیات میں کام آتی ہیں، افلاک کو صیانت حیات کی ضرورت نہیں، نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ افلاک انسان سے بھی زیادہ اشرف قرار پاتے ہیں،

اور اون کی روحیں مخزن علم و ادراک شمار کی جانے لگتی ہیں، اب ایک قدم بڑھا کر افلاک کے یہ نفوس باری تعالیٰ کے وزراء کی حیثیت اختیار کر لیتے ہیں اور اس طرح درجہ بدرجہ ترقی کرتے کرتے عرش و کرسی اور ملائکہ مقربین کی حقیقت کی تطبیق افلاک اور نفوس افلاک سے ہونے لگتی ہے، یونانیوں نے تو افلاک ثابت کیے تھے، عرش و کرسی کو ملا کر ہمارے ہیئت و ان بھی یہ تعداد پوری کر لیتے ہیں، حالانکہ ارسطو خود اڑتالیس بلکہ اس سے بھی زیادہ بے شمار افلاک کی تصریح کرتا ہے، وہ مداد ویرا وراجہ فلک کو بھی اس تعداد میں شمار کر لیتا ہے، اور اس بنا پر نفوس فلیکہ کی تعداد بھی اس کے نزدیک عرب فلاسفہ کی بتائی ہوئی مشہور تعداد سے چوگنی تک چنی زیادہ ہو جاتی ہے،

خیال کرو کہ افلاک اور نفوس افلاک کی حقیقت کی اس درجہ تک تشریح ارسطو کی کتابوں میں کہیں درج نہیں، وہ صرف ایک حرکت اور ایک محرک کا وجود تسلیم کرتا ہے، باقی اس کے علاوہ جتنے محرکات یا حرکتیں ہیں وہ سب اسی کی تابع ہیں وزارت یا ملکوتیت کے تخیل کا پتہ بھی نہیں لگتا، صرف فقرہ بالا کی بنیاد پر درجہ بدرجہ عرب فلاسفہ نے کتنی بڑی اور عظیم الشان عمارت تعمیر کر لی، اور لطف یہ کہ سامی مذاہب خصوصاً اسلام سے اس کو تطبیق بھی دیدی گئی، پھر کچھ اس نظریہ پر موقوف نہیں ارسطو اور عرب فلاسفہ کی کتابوں کا مقابلہ مطالعہ کرنے سے صاف پتہ چل جاتا ہے کہ مغربی خیالات میں کس حد تک سامی خیالات کا سیل کر دیا گیا ہے، یہ جراثیم کچھ تو اسکندریہ میں پیدا ہو چکے تھے اور کچھ عربوں نے اضافہ کیے، صرف ایک مثال درج کر دی ہے، اس موضوع کی بحث و تفتیش کے لئے عرب فلاسفہ کی تصنیفات کا مطالعہ کرنا چاہیے،

ابن رشد اور ابن سینا

ابن رشد کی تصنیفات میں پڑھا ہوگا کہ بعض کتابیں اس نے اس موضوع پر لکھی ہیں کہ فارابی اور ابن سینا نے ارسطو کے فلسفہ کی غلط تشریح کی اور بعض مسائل فلسفہ میں ان دونوں نے اضافہ کیے، اور ان کو ارسطو کے فلسفہ سے کوئی تعلق نہیں اور نہ وہ خود فی نفسہ صحیح ہیں، فصول بالا میں گذر چکا ہے کہ ابن رشد کو ابن سینا پر یہ اعتراض ہو کہ

(۱) اس نے ارسطو کے بعض مسائل کی غلط تشریح کی،

(۲) بعض مسائل میں ارسطو سے اختلاف کرنے کے باوجود اپنی ذاتی رائے ارسطو کے جانب وہ منسوب کرتا ہے،

(۳) بعض مسائل متکلمین سے اخذ کر کے ارسطو کے نام سے فلسفہ میں اضافہ کر دیئے،

اب اس فصل میں ہم ابن سینا پر ابن رشد کے تعقبات سے بالتفصیل بحث کرنا چاہتے ہیں،

ابن سینا کی فلسفہ کی مشہور کتابیں تین ہیں، شفاء، اشارات، اور نجات، ان میں سے شفاء

کے مقدمہ میں اس نے خود تصریح کی ہے کہ اس کتاب میں میں نے ارسطو کے خیالات بے کم و کاست

نقل کر دیئے ہیں، میرے ذاتی خیالات کی واقفیت کے لئے فلسفہ مشرقیہ کا مطالعہ کرنا چاہیے، یہ کتاب

ناپید ہے، لیکن ابن رشد نے تہافت التہافت میں ایک موقع پر ضمایہ لکھا ہے کہ خالق عالم کے مسئلہ میں ابن

سینا نے اہل مشرق سے اتفاق کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ اجرام سماویہ بجائے خود معبود ہیں، اس نظریہ پر ابن سینا

نے فلسفہ مشرقیہ میں بحث کی ہے اور اسی سبب سے اس کتاب کا نام اس نے فلسفہ مشرقیہ رکھا ہے،

کہ اس میں اہل مشرق کی رائے کی عموماً ابن سینا سے پیروی کی ہے،

فارابی نے فصوص الحکم ایک کتاب لکھی ہے جس میں لائیکہ، لوح و قلم، خلق و امر و وحی و نبوت، اور نفس و مراتب نفس پر فلسفیانہ رنگ میں بحث کی ہے، اور اس کے علاوہ وجود اور علم کے خالص فلسفیانہ مباحث بھی ہیں، فارابی کے بعد ابن سینا نے بھی یہی طرز اختیار کیا، چنانچہ کتاب الشفا میں جس کے متعلق خود اس نے مقدمہ میں لکھ دیا ہے کہ یہ کتاب ارسطو کے فلسفہ کی محض ترجمان ہے، اس نے نبوت و امانت کی بحثیں، اضافہ کیں، اشارات میں نبوت، معاد، خلق، شر و عا کی تاثیر، عبادات کی فرضیت، خرق عادات، اور اولیاء کی کرامات پر جستہ جستہ مضامین لکھے جن میں جا بجا قرآنی آیات کی تفسیر بھی کرتا جاتا ہے، اور علم کی بحث میں صوفیانہ مذاق کی بعض تحریریں بھی شامل کر دی ہیں اور یہ سب کچھ اس نے ارسطو کے نام سے کیا، اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ امام غزالی نے جب فلسفہ کے رو پر قلم اٹھایا تو فارابی اور ابن سینا کی تحریرات پیش نظر رکھ کر قلم اٹھایا، اور جو کچھ فارابی اور ابن سینا نے فیصلہ کر دیا ہے اسی کو وہ ارسطو کا فیصلہ سمجھے، چنانچہ مقدمہ میں وہ خود تصریح کرتے ہیں کہ صرف فارابی اور ابن سینا کی کتابیں میرے پیش نظر متعین اور فلسفہ کی جو کچھ تردید میں نے کی ہے وہ صرف انہیں دونوں کے خیالات پیش نظر رکھ کر کی ہے، یہی وجہ ہے کہ انھوں نے اس کتاب میں بعض اہل مسائل کی بھی تردید کی جن کا ارسطو قائل نہ تھا، مثلاً یہ بحث کہ وحی اور منامات صادقہ کا فیضان نفسوس فلیکھ کے جانب سے ہوتا ہے وغیرہ وغیرہ،

غرض حقیقت یہ ہے کہ ابن سینا اور فارابی کی تصنیفات نے اکثر مسلمان فلاسفہ اور متکلمین کو دھوکہ میں ڈالا اور انہیں کی تصنیفات کی بدولت بعض ایسے مسائل بھی ارسطو کی جانب بعد کو منسوب کر دیئے گئے جن کا نام و نشان بھی ارسطو کی کتابوں میں نہیں ملتا، ابن سینا نے ارسطو کے فلسفہ میں اس قسم کی تحریفیں جو کہ ہیں ان کو تین قسموں میں تقسیم کرنا چاہیئے، (۱) وہ مسائل جن میں ارسطو سے ابن سینا نے مخالفت کی ہے، (۲) وہ مسائل جن کی ابن سینا نے غلط تفسیر کی ہے، (۳) وہ مسائل جو ارسطو کے نام سے ابن سینا نے تصانیف میں

یہ خیال رکھنا چاہیے کہ ابن سینا نے ارسطو کی تفسیر میں تا سٹیوس کی شرح پر اعتماد کیا ہے، اور اسکندریہ کے یہ مفسرین اپنے ذاتی خیال کی بنا پر ارسطو کی تفسیر کرتے ہیں، اس بنا پر یہ کوئی تعجب کی بات نہیں کہ ابن سینا کو ارسطو کے بعض مسائل سمجھنے میں دھوکہ ہو گیا ہو،

ابن سینا نے جن مسائل میں ارسطو سے اختلاف کیا ہے اس کی بعض مثالیں نمونہ کے طور پر ذیل میں درج کی جاتی ہیں،

(۱) تخلیق عالم کے مسئلہ میں ابن سینا کا خیال ہے کہ مادہ غیر مخلوق اور صورت مخلوق ہے، یعنی تخلیق کا مفہوم یہ ہے کہ فاعل غیر مخلوق مادہ کو ذی صورت اور شکل کر دیتا ہے، ابن رشد کہتا ہے کہ یہ مذہب ارسطو کی رائے کے خلاف ہے، حالانکہ ابن سینا نے اس ذاتی رائے کو ارسطو کے جانب منسوب کیا ہے، ارسطو کی مابعد الطبیعتہ سے بھی ابن رشد کی تصدیق ہوتی ہے، یعنی اس کی کتاب میں جس بات کی تصریح ملتی ہے وہ یہ ہے کہ مادہ اور صورت دونوں غیر مخلوق ہیں، اور تخلیق میں فاعل کا فعل جو کچھ ہوتا ہے وہ یہ ہوتا ہے کہ مادہ غیر متحرک کو وہ حرکت دیتا ہے جس کی وجہ سے وہ چیز جو قوت میں ہوتی ہے، فعلیت میں آجاتی ہے، یعنی فاعل نہ مادہ کو خلق کرتا ہے اور نہ صورت کو بلکہ صورت اور چیزوں کو خلق کرتا ہے جو اور ان سے ملکر بنتی ہیں،

(۲) ابن سینا قائل ہے کہ جسم فلکی اجسام سفلیہ کے مانند مہیولی اور ہوائی سے مرکب ہے، ابن رشد کہتا ہے کہ ارسطو اس کا قائل نہیں، کیونکہ ارسطو کے نزدیک افلاک قدیم ہیں اور جو چیز مہیولی اور صورت سے مرکب ہوتی ہے وہ حادث ہوتی ہے، ارسطو کے مابعد الطبیعتہ کی متعدد فصلوں سے ابن رشد کی تائید ہوتی ہے (۳) ابن سینا نے ثابت کیا ہے کہ نفوس حادثہ بالفعل غیر متناہی ہیں، ابن رشد کہتا ہے کہ فلاسفہ میں سے کوئی اس کا قائل نہیں اور یہی سبب ہے کہ جو لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ نفوس ابدی ہیں وہ انخاص کی تعداد سے زیادہ ان کی تعداد نہیں ان کو مجبوراً تناسخ کا مذہب اختیار کرنا پڑا،

(۴) ابن سینا نے باری تعالیٰ کا وجود اس طور پر ثابت کیا ہے کہ عالم کی تمام چیزیں ممکن ہیں، یعنی وجود و عدم سے اون کی نسبت برابر ہے، اون کو عدم سے وجود میں لانے کے لئے کوئی مرجع ہونا چاہیے، وہی مرجع خدا ہے، ابن رشد کہتا ہے کہ ارسطو کی یہ دلیل نہیں ہے، بلکہ اوس کی دلیل یہ ہے کہ عالم میں ایک قدیم حرکت پائی جاتی ہے، اور ہر حرکت کے لئے ایک محرک ہونا ضروری ہے، وہی محرک خدا ہے، ارسطو کی مابعد الطبیقہ کی عبارت ابن رشد کی تائید میں ہے،

(۵) ابن سینا نے موجودات کی تین قسمیں کی ہیں، واجب بالذات یعنی خدا، ممکن بالذات واجب بالذات مثلاً افلاک اور عقول اور ممکن بالذات یعنی عالم سفلی، امام غزالی کو دھوکہ ہوا کہ یہ ارسطو کا مذہب ہے، چنانچہ اس کے جانب انھوں نے تہافت کی متعدد فصلوں میں اشارہ کیا ہے، لیکن ابن رشد نے اس مسئلہ پر تہافت التہافت میں مفصل بحث کی ہے، اور ثابت کیا ہے کہ ارسطو ممکن بالذات واجب بالغیر کی قسم تسلیم نہیں کرتا، موجودات عالم کی تقسیم کے بارے میں تین مذہب ہیں، ایک فریق عالم کو حادث اور فساد پذیر مانتا ہے اور تمام شے باری تعالیٰ کا معلول قرار دیتا ہے یہ تکلمین کا گروہ ہے، دوسرا فریق عالم کو ازلی مانتا ہے، لیکن اس میں بھی دو گروہ ہو گئے ہیں، ایک کہتا ہے کہ ازلیت اس میں واجب بالذات کی جانب سے آئی ہے، یہ فلاسفہ کا گروہ ہے، اور دوسرا کہتا ہے کہ عالم بالذات ازلی ہے، کسی دوسری شے کے سبب سے اس میں ازلیت نہیں پیدا ہوئی یہ خیال دھریون کا ہے، گوگیا اصلی بحث اسی قدر ہے کہ عالم حادث ہے یا ازلی اور باری تعالیٰ کا مخلوق ہے یا غیر مخلوق پس اس بنا پر تقسیم ہی بیکار ہے کہ موجودات واجب بالذات ہیں یا ممکن بالذات واجب بالغیر ممکن بالذات، کیونکہ تقسیم کی بنا صرف یہ ہے جیسا معلوم ہو چکا ہے کہ عالم ممکن ہے یا واجب، ابن تیمیہ نے بھی الرد علی المنطق میں متعدد مقامات پر یہ بحث کی ہے کہ ابن سینا کی تقسیم یونانیوں کے بالکل خلاف ہے، ارسطو نے مابعد الطبیقہ میں جو ہر کی تین قسمیں کی ہیں، حادث و محسوس یعنی کائنات، قدیم و محسوس یعنی افلاک اور غیر متحرک و غیر

محسوس یعنی خدا، تو گویا جو ہر حرکت جو ساری مخلوقات پر مشتمل ہے اس کی صرف دو ہی قسمیں ہیں قدیم یا حادث
بالفاظ دیگر واجب اور ممکن

نمبر دوم کے مسائل وہ ہیں جن کی ابن سینا نے غلط تفسیر کی ہے، جملہ اول کے چند ذیل میں لکھ چکے ہیں
(۱) مشہور ہے کہ ارسطو اس بات کا قائل تھا کہ الواحد کا قصد معنی الواحد یعنی واحد
مطلق صرف ایک چیز صاۓ ہو سکتی ہے، اس بنا پر عالم بحیثیت مجموعی خدا کا بلا واسطہ مخلوق نہیں، بلکہ خدا کی
بلا واسطہ مخلوق صرف عقل اول ہے، لیکن یہ بات سہل ہے، کیونکہ یہ تفسیر عام ہے، خدا میں تو یہ کہہ سکتے ہیں کہ
اس کا معلول واحد ہے، اور عقل میں یہ تفسیر اسلئے باطل ہو جائیگا کہ کائنات میں بہت سی مرکب چیزیں
بھی پائی جاتی ہیں اور ظاہر ہے کہ وہ ایک علت کی معلول ہوتی ہیں، کوئی یہ نہیں کہتا کہ انسان کا ایک جز
ایک علت کا معلول ہے اور دوسرا دوسری علت کا، پس اس بنا پر یہ تو فیصلہ غلط ہو جائے گا یا یہ لازم
آئے کہ مرکبات کا وجود نہ ہو سکے،

ابن رشد کہتا ہے کہ اس تفسیر کا یہ مفہوم سر تا پا ابن سینا اور فارابی کی ایجاد ہیں، وہ شاید کا
غائب پر قیاس کرتے ہیں اور سمجھتے ہیں کہ واحد سے صرف مفعول واحد کا صدور ہو سکتا ہے، اور یہ تو ظاہر ہے
کہ خدا بسیط محض ہے پس اول کے اس خیال کی بنا پر یہ نتیجہ صاف نکل آتا ہے کہ خدا سے صرف مفعول واحد کا
صدور ہوا، لیکن اگر مرکبات کے متعلق اول سے سوال کیا جائے وہ تاویلین کرنے لگیں گے، ارسطو کا
خیال اس کے خلاف ہے، وہ غائب کا شاید پر قیاس نہیں کرتا، اور اس بنا پر شاید غائب میں اس
تفسیر کا مفہوم اس کے نزدیک الگ الگ ہے، باری تعالیٰ کے متعلق جب یہ تفسیر بولا جاتا ہے تو
اس کا یہ مطلب ہوتا ہے کہ فاعل مطلق سے صرف فعل مطلق کا صدور ہوگا اور فعل مطلق میں کسی ایک مفعول
کی کوئی تخصیص نہیں، فعل مطلق کے تحت میں کئی ایک مفعول آ سکتے ہیں، اب رہا یہ سوال کہ اس تفسیر کی

بننا پر خالق عالم تمام کائنات کا بلا واسطہ خالق نہ ہے گا، تو اس کا جواب ارسطویہ دیتا ہے کہ جن چیزوں کا وجود دو ایک چیزوں کے باہمی ارتباط و ترکیب پر مبنی ہوتا ہے، وہ مفعولیت کی حیثیت میں بھی اس ارتباط کے تابع ہوتی ہیں، یعنی جو چیز اس ارتباط کی خالق یا فاعل ہوتی ہو وہ اصل مرکب کی بھی فاعل ہوتی ہو، پس چونکہ کائنات کا وجود ارتباط اور باہمی علاقہ پر مبنی ہے، لہذا جو اس علاقہ کا فاعل و حافظ ہو وہی عالم کا بھی خالق ہے، اس بنا پر تفسیر بجائے خود صحیح ہے، یعنی اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ بسیط محض فاعل کائنات کا فاعل نہ ہو، صرف عقل اول کا فاعل ہو، آخر بن ابن رشد کہتا ہے،

فانظر هذا الغلط ما اكثره على الحكماء
فعلية ان تبين قولهم هذا هل هو بوطا
ام لا اعني في كتب القدماء لاني كتب ابن
سيناء وغيره الذين غيروا مذاهب
القدماء في العلم الا لا اله الا الله
دیکھو حکماء کی طرف کس قدر لوگ غلط باتیں منسوب کرتے
ہیں، تمہارا فرض ہے کہ اس قول پر محاذ کر دو کہ وہ برائی
ہے یا نہیں، لیکن قدرا کی کتابوں کو دیکھنا، ابن سینا کی کتابوں
کو نہیں چھوئے انہیں نے کئیات کے متعلق حکماء کی رائیں اس
پیش کر بیان کی ہیں،

(۱) تفسیر مشہورہ الی حدک لا یصدر عنه الا الی حدکی بنا پر سلسلہ کائنات اس طرح قائم کیا گیا
کہ خدا نے صرف عقل اول کو پیدا کیا، پھر عقل اول نے عقل ثانی، فلک اول، اور جرم فلک کو پیدا کیا، اس طرح
درجہ بدرجہ تمام دنیا اور افلاک پیدا ہوئے، ابن رشد کہتا ہے کہ یہ ارسطو پر اتہام ہے، و هذا كله تنحصر على
الفلاسفة من ابن سینا و ابی نصر و غیرہ یعنی یہ ابن سینا اور فارابی کی جانب سے فلاسفہ پر اتہام
و بہتان ہے و اما ما حکا لا ابن سینا من صدور هذه المبادئ بعضها من بعض فیه لا یعرف
المقام یعنی ابن سینا نے یہ جو بیان کیا ہے کہ عقول عشرہ ایک دوسرے سے صادر ہوئے ہیں، تو حکماء کو اس کی خبر
بھی نہیں ہے،

(۳) اس سلسلہ میں ابن سینا نے یہ بات بھی ایجاد کی ہے کہ مبداء اول سے عقل اول کا وجود ہوا تو عقل میں دو
عقبتیں پیدا ہو گئیں، اور ان دو عقبتوں کی بنا پر اس سے دو چیزیں صادر ہوئیں، عقل ثانی اور فلک اول، اس طرح
درجہ بدرجہ وہ عقبتیں نکالتا اور **الواحد لا یصد عنه الا الواحد** کو منطبق کرتا چلا جاتا ہے، امام
غزالی نے اس پر اعتراضات کا پہل باندھ دیا ہے، لیکن ابن رشد کہتا ہے،

اما الکلام فیما صد عنہما فان ابن سینا بالقول عقل عشر کے ایک دوسرے سے صادر ہونے کے متعلق جو
الذی حکا لا یھتد عن الفلاسفة نتیجہ ہے حکم کا قول امام غزالی نے نقل کیا ہے، وہ قداریں سے کہتے
للدلیل علیہم فتی ہم نہ دلیلی جمیعہ میں ثابت نہیں، بلکہ دوسرے اس میں ابن سینا کی ایجاد ہے، امام
هذا القول لا یصد عنہ من القدماء غزالی یہ سمجھتے ہیں کہ انھوں نے فلاسفہ کا رد کر دیا،
حالانکہ ان کا اعتراض صرف ابن سینا پر ہو سکتا ہے،

(۴) اس سلسلہ میں ابن سینا نے تیاروں اور افلاک کی تعداد کے موافق عقول کی تعداد بھی کیا رہ بتائی ہے،
ابن رشد کہتا ہے کہ یہ تعداد غلط ہے، ارسطو کے قول کی بنا پر عقول کی تعداد پچاس تیس ہے، کیونکہ وہ افلاک اور اجزای
افلاک سب کے لیے ایک ایک عقل کا قائل ہے،

(۵) فلسفہ کی کتابوں میں لکھا ہے کہ فلاسفہ اس بات کے قائل ہیں کہ خدا موجد بالذات ہے، یعنی عالم کو
جو اس نے پیدا کیا تو ارادہ و اختیار سے نہیں پیدا کیا، بلکہ بالاضطرار پیدا کیا، ابن رشد نے تہافت المتہافت (صفحہ ۱۸۸)
میں اس پر بحث کی ہے اور ثابت کیا ہے کہ سرے سے یہ حکم رکاوٹ ہی نہیں اور ابن سینا نے اس مسئلہ کی غلط تفسیر کی ہے،
(۶) ابن سینا نے معاد کی بحث میں خضر اجساد کا ذکر اس طور پر کیا ہے کہ گویا فلاسفہ اس کا انکار کرتے
ہیں، ابن رشد کہتا ہے کہ، **هذا شیء ما وجد لا یصد عنہ من القدماء** فیہ قول، یعنی اس مسئلہ کے
مستقل حکم کا کوئی قول موجود نہیں،

تیسری قسم کے وہ مسائل ہیں جو شکلیں سے اخذ کر کے ابن سینا نے فلسفہ میں اضافہ کیے، ابن تیمیہ نے الرد علی المنطق میں جا بجا تحریر کیا ہے، ابن سینا الکلام فی اثبات الالهیۃ والنسبۃ والنبوت والمواعد والنسبۃ لہر تیکلام فیہا سلفہ وکلام صلت الیہا عقولہم فائدہ استفادہا من المسلمین۔
ابن سینا نے الہیات، نبوتات، معاد، شریعت کے متعلق وہ باتیں بیان کیں جو اس کے اسلاف نے نہیں بیان کی تھیں، نہ دلائل اور نہ کاذب ہن پہنچا تھا، بلکہ ان باتوں کو ابن سینا نے مسلمانوں سے اخذ کیا ہے،
(۱) کتاب الشفاء کے آخر میں نبوت و امامت اور عقیدہ بیعت وغیرہ کی بحثیں سرزایا ابن سینا کی ایجاد ہیں،
اور سطوی کتابوں میں انکا کھین تہ نہیں،

(۲) اثبات فاعل پر جو یہ دلیل اس نے قائم کی ہے کہ عالم ممکن ہے اور ممکن کے موچہ وہ ہونے کے لئے کوئی مرجع ہونا چاہیے وہ خدا ہے، اس دلیل کے متعلق ابن رشد کا بیان یہ ہے کہ ابن سینا نے یہ معتزلہ سے اخذ کی ہے، اور طریق اخذ لا من التکلیف اس کے بعد آگے چل کر دکھایا ہے کہ معتزلہ کے نزدیک اس دلیل کی بنا رکھنا ہے اور اشاعرہ اور ابن سینا نے اس میں کیا ترمیم کی ہے،

(۳) ابن سینا پہلا شخص ہے جس نے فلسفہ کی کتابوں میں ہجرات و کرامات کی حقیقت سے بحث کی ہے، چنانچہ کتاب الاشارات میں خاص اس بحث پر ایک عنوان قائم کیا اور ثابت کیا کہ اصول عقلی سے یہ ممکن ہے کہ کوئی باکمال ایک مدت تک ترک غذا کر دے، یا غیب کی چیزیں بتائے، یا دعائے پانی برسائے وغیرہ وغیرہ، ابن رشد کہتا ہے کہ یہ سب باتیں ابن سینا نے مسلمانوں سے اخذ کی ہیں،

اما الکلام فی الحجرات فلیست للقدماء بل للاحداث
ہجرات کے بارے میں قدماء فلاسفہ سے کوئی قول منقول نہیں،
آگے چل کر کہتا ہے،

واما احکامہ فی اثبات ثلاث عن الفلاسفۃ
ہجرات کے اسباب جو غزالی نے بیان کیے ہیں اور کلام دین

فہما قال لا اعلم احد اقال به الا
کوئی قائل نہیں ہے، صرف ابن سینا نے ان مسائل پر
ابن سینا۔ بحث کی ہے،

۴۴، ابن سینا نے کتاب الشفا کے آخر میں خاص ایک عنوان مقرر کیا ہے اور اس میں بحث کی ہے کہ
بالکمال لوگون کو غیب کی باتیں کس طرح معلوم ہو جاتی ہیں اور بعض لوگ شجائب الدعوات کس وجہ سے ہوتے
ہیں وغیرہ وغیرہ، اس بحث میں اس نے عقول مجردہ کو ملائکہ، علمائے ملائکہ، مقربین قرار دیا ہے اور نفوس سموات کو
ملائکہ سمویہ اور اسی طرح لوح و قلم کی حقیقت بتلائی ہے اور ان کی حقیقت بتلائی ہے کہ انسان کو نفوس سموات سے جو تمام کلیات
وجزئیات کے عالم میں، من وجہ اتصال ہمہ وقت حاصل رہتا ہے، مگر کار و بار کی مشغولیت میں ہماری توجہ اس
جانب سے ہٹی رہتی ہے، لیکن جب ہم پر خواب شیریں کی حالت طاری ہوتی ہے تو اس استعداد کا ظہور ہونے
لگتا ہے، اور غیب کی سچی باتیں ہم کو معلوم ہو جاتی ہیں، وحی کی حقیقت وہ یہ بتاتا ہے کہ نبی کی قوت نفسیہ عام
انسانوں سے ترقی پذیر ہوتی ہے، اس بنا پر حالت قیظہ میں بھی نفوس سموات سے ہر دم اس کے نفس کا اتصال
قائم رہتا ہے، ابن رشد ان مسائل کے تعلق کرتا ہے،

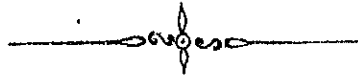
واما ما قيل في هذا الفصل في سبب السؤاليه
غرائی نے اس فصل میں روایہ اور وحی کی حقیقت جو
والوحی فہما شئ تغر بمر ابن سینا واداء
بیان کی ہے وہ صرف ابن سینا کی رائے ہے، باقی
القدماء في ذلك غير هذا الراي
قدار اسکے خلاف ہیں،

ایک اور موقع پر کہتا ہے،

واما ما حكاه في الروايات عن الفلاسفة فلا
غرائی نے وحی و روایہ کی حقیقت بیان کی ہے وہ
اعلم احد اقال به من القدماء
صرف ابن سینا کی رائے ہے، قدار نے اس بارے میں
الا بن سینا،
ایک حرف منقول نہیں،

کتاب الشفاء میں ابن سینا نے ان مسائل پر جس طرح بحث کی ہو اس کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ ابن سینا نے زیادہ تر خیالات باطنی فلاسفہ سے اخذ کیے ہیں، اس کا باپ باطنی تھا اور ابن سینا کا خود اپنا بیان یہ ہے کہ بچپن میں جب میرے باپ اور چچا نفس و عقل کے مسائل میں باطنیہ کے اصول سے بحث کیا کرتے تھے تو میں توجہ سے سنا کرتا تھا،

غرض ابن سینا نے مکمل طور پر فرق اسلام سے بعض مسائل اخذ کر کے فلسفہ میں اس طرح گھلایا دیا ہے کہ فلسفہ کی شکل و صورت کچھ اور ہی ہو گئی، اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ امام رازی اور امام غزالی نے فلسفہ کی رو میں جو کچھ لکھا اس کا نسخہ زیادہ تر ان مسائل کے جانب تھا، جو تواتر ابن سینا کے ایجاد تھے، اس کے علاوہ امام غزالی نے فلسفہ کے طرز پر علم کلام کی جو کتابیں لکھی ہیں، مثلاً مصنفون صغیر و کبیر و جوہر و قرآن وغیرہ، ان میں نبوت، وحی، الامام، رؤیا، عذاب، ثواب، معجزات، کی حقیقت کی جو تشریح کی ہو وہ تواتر ابن سینا اور فارابی سے ماخوذ تھی، اور گویا اس طور پر ان مسائل نے ایک طرح کی مذہبی اہمیت بھی حاصل کر لی،



حصہ سوم

فلسفہ ابن رشد کی تاریخ

باب اول

فلسفہ ابن رشد یورپ کے یہودیوں میں

(۱) اسپین کے یہودی، اسپین کے یہودیوں کی اقامت گزینی، اسلامی فتوحات کے بعد عربوں اور یہودیوں کا میل جول، یہودیوں میں عربی زبان کی عام اشاعت، یہودیوں کا فلسفہ، عربوں کی وساطت سے یہودیوں میں فلسفہ ارسطو کی اشاعت، ابن جبرول اور اوس کا فلسفہ،

(۲) موسیٰ بن میمون اور اوس کے تلامذہ، موسیٰ بن میمون کی سوانح عمری، ابن میمون اور ابن رشد کے تعلق تلمذ کی روایت اور اوس پر نقد، ابن رشد سے اوس کا اتحاد خیال اور اوس کے اسباب، تنکلیں اور ابن میمون، ابن میمون کا مذہب تعطیل، ابن میمون کا فلسفہ اور فلسفہ ابن رشد سے اس کی مطابقت، ابن میمون کا شاگرد رشید یوسف بن یحییٰ،

ابن رشد کے ساتھ اوس کی عقیدت کا حال، یہیونی فلسفہ کے خلاف مذہبی طبقہ کی عام شور و شر،
 (۳) **عبرانی تراجم کا دور**، اسپین سے یہودیوں کا ترک وطن، عبرانی زبان کے زندہ
 کرنے کی تحریک اور اوس کے اسباب، دور اول کے مترجمین اور اوس دور کے ترجموں کی خصوصیات
 خاندان ابن طیبون، شمول ابن طیبون اور موسیٰ ابن طیبون، اس دور کے دیگر مترجمین، ترجمہ کا
 دور ثانی، کالونیم بن کالونیم اور اوس دور کے دیگر مترجمین، چودھویں صدی عیسوی، لاوی بن
 جرس اور موسیٰ انار بونی، آخری فیلسوف الیاس بن پچو، سولہویں صدی عیسوی اور یہودیوں بن
 فلسفہ کی مخالفت کی تحریک، یوسف البو اور موسیٰ مشینو، اسپینوزا اور فلسفہ جدید،

(۱)

اسپین کے یہودی

مسلمانوں میں یون تو بیشمار فلاسفہ گزرے ہیں، مگر ان میں دو فلسفی بہت مشہور و مکینام ہوئے، ایک
 ابن سینا اور دوسرا ابن رشد، ابن سینا نے مشرق پر خطبہ حاصل کیا اور ابن رشد نے مغرب پر، جس زمانہ میں
 مشرق کے علماء ابن سینا کی شرح و تفسیر میں مشغول تھے عین اسی زمانہ میں ابن رشد افسردہ علمی انجمنوں
 کے صدر نشین و رہنما کی حیثیت سے مغرب میں شہرت حاصل کر رہا تھا، یہ داستان جتنی زیادہ طویل طویل ہو اسی قدر
 دلچسپ ہو، اسلئے کہ یورپ میں "فلسفہ ابن رشد کی تاریخ" حقیقت اس زمانہ کی یادگار رہی جب یورپ مسلمانان
 اندلس کے فیوض سے مستفیض ہو کر اپنے نظام حیات کے ہر شعبہ میں اصلاح کے لئے بیکل تھا، یہ تاریخ اسلئے
 اور بھی زیادہ دلچسپ ہے کہ اس سے مسلمانوں کے اوس قدیم و علمی کا پتہ لگتا ہے جس نے یورپ میں عظیم نشان
 انقلاب پیدا کر دیا، ابن رشد کا فلسفہ جیسا کہ ابواب سابقہ سے ظاہر ہوتا ہے مادی حیات پر "عقلیت" کے

زنگین بحث کرتا ہو اور عقلیت کی ترقی کا یہ خلاصہ ہو کہ اوس کی روشنی کے سامنے ادعا و توکم اور تصدبات و توہمات کی تاریکی غائب ہو جاتی ہے، اس بنا پر فلسفہ ابن رشد کی عام اشاعت کا لازمی نتیجہ یہ تھا کہ یورپ کے نظام تمدن میں عظیم الشان انقلاب پیدا ہو گیا،

لیکن قبل اس کے کہ یہ فلسفہ یورپ میں اشاعت پذیر ہوتا اسپین کے یہودی اس کا شکار ہو گئے، اسپین میں اسلامی فتوحات کے پہلے سے یہودی کثیر تعداد میں آباد تھے، سب سے پہلے قسطنطنیہ کے ہسپانیاں فرمانروا ماروین نے اپنے عہد حکومت میں ۵۰۰۰۰۰ لاکھ یہودیوں کو اپنے رقبہ حکومت سے جلا وطن کر کے اندلس میں آباد کرایا تھا، عیسائیوں کو یہودیوں سے جو بغض و عداوت تھی اس کی بنا پر ان بیکس غریب و مظلوم کو اپنے حاکموں سے اس کے سوا اور کس بات کی امید ہو سکتی تھی کہ وہ ان کے معاملہ میں کبھی عدل و انصاف روانہ رکھیں گے، چنانچہ جلاوطنی کے وقت سے لیکر اسلامی فتوحات کے وقت تک ۴۰ ہزار یہودیوں کو زبردستی بپتسمہ دیا جا چکا تھا، اور پھر محض اسی پر اکتفا نہیں کی گئی بلکہ اس بات پر بھی وہ مجبور کئے گئے کہ معاشرت و رسم و رواج میں بھی چونچ کے احکام کی پیروی کریں، اس جو رطل کا نتیجہ یہ تھا کہ یہ سرزمین اس بد قسمت قوم کے لیے ویران کا نمونہ بنی ہوئی تھی، لیکن عربوں کے پہنچتے ہی ملک کی حالت میں عظیم الشان انقلاب پیدا ہو گیا، مسلمان جنرل کے زمان کے بموجب عیسائیوں اور یہودیوں کو شہری حقوق عطا کئے گئے، اور اسی سلسلہ میں نہ صرف یہودیوں کو آزادی حاصل ہوئی، بلکہ عربوں کے اس روادارانہ طرز عمل کا نتیجہ یہ ہوا کہ اندلس کی تمام قوموں میں ایک مساوات پیدا ہو گئی، یہاں تک کہ یہ میل جول اتنا بڑا کہ آپس میں شادی بیاہ تک ہونے لگا، عربوں نے اپنے اجدائے عہد حکومت میں بہت جلد ان زمینوں کو بیدخل کر دیا جو روڈیک کے عہد حکومت میں رعایا سے زبردستی چھین چھین کر خلاصہ بنائی گئیں تھیں، جو خاندان ملک سے بھاگ کر چلے گئے تھے وہ فوراً بلا لئے گئے، لیکن باوجود اس کے ملک کی عام آبادی افسوسناک حد تک جو گر گئی تھی اس کی

کس جب کسی طرح پوری نہ ہوئی تو بحجوری افریقہ اور ایشیا سے نو آباد کروا کر اندلس میں بسائے گئے، چنانچہ عرب اور بربری قبائل کے ساتھ پچاس ہزار یہودی بھی دیگر ممالک سے آکر یہاں آباد ہوئے، اور فرغت کے ساتھ بسر کرنے لگے، ان تمام باتوں کا نتیجہ یہ ہوا کہ شہروں کی پہل پہل اور رونق پہلے سے دو بالا ہو گئی، چنانچہ صرف قرطبہ کی آبادی اس زمانہ میں ۱۰ لاکھ سے اوپر ہو گئی تھی،

اندلس کی تمام قوموں میں میل جول پیدا ہو جانے سے ایک بڑا فائدہ یہ ہوا کہ ادب و لٹریچر اور علوم و فنون کی عام اشاعت و ترقی کے ساتھ ساتھ عربی زبان کا دائرہ بھی وسیع ہوتا جاتا تھا دسویں صدی عیسوی میں اندلس کی تمام اجنبی قوموں میں جو میل جول اور باہمی ارتباط پیدا ہو گیا تھا، اس کی نظیر اس زمانہ میں بھی مشکل سے کسی ملک میں دستیاب ہو سکیگی، عیسائی یہودی اور مسلمان تمام تو میں ایک ہی زبان میں بات چیت کرتی تھیں، ایک ہی زبان کی نظموں اور راگوں سے اپنے کلام میں حسن پیدا کرتی تھیں اور ایک ہی قسم کے علوم و فنون سے اپنی دماغی ترقی میں اضافہ کرتی تھیں، وہ تمام اختلافات جو باہمی ارتباط میں رخنہ پیدا کرتے ہیں یکسر مٹ گئے تھے، اور تمام قوموں میں ایک مشترک تمدن پیدا ہو گیا تھا، جس کے زیر سایہ تمام تو میں ایک ہی غرض و مقصد کو گویا انجام دے رہی تھیں، قرطبہ کی مسجد میں ہزاروں لاکھوں طالب علموں سے بھری ہوئی تھیں جہاں فلسفہ اور سائنس کی تعلیم ہر قوم کے طلبہ حاصل کرتے تھے،

”قرطبہ کو اپنے نہایت افزائش اور عالیشان قصور و محلات کے لیے مشہور تھا، لیکن تمدن کی اعلیٰ شانوں میں بھی اس کا رتبہ و استحقاق کچھ کم نہ تھا، مادی تہذیب کے ساتھ دماغی تہذیب بھی ترقی پر تھی، قرطبہ اپنے پروفیسروں اور کاجون کی بدولت یورپ میں علوم و فنون کا مرکز بن گیا تھا، جہاں تحصیل علم کے لیے یورپ کے ہر ایک خطہ سے طالب علم اُمنڈ اُمنڈ کرتے اور یہاں کی اعلیٰ سوسائٹی کے فیوض و برکات سے متمتع ہو کر اپنے اپنے ملکوں کو واپس چلے جاتے، اس کے علاوہ ادب و لٹریچر کی بھی اتنی گرم بازاری تھی

کہ معمولی بات چیت میں نظرون کا استعمال ہر شخص کرنے لگا تھا، یورپ جہاں اس عہد میں شعر گوئی معیوب خیال کی جاتی تھی اندلسی عربوں ہی کی بدولت اس فن سے آشنا ہوا، عربی قصائد اور غزلیں اس کثرت سے زبان پر چڑھ گئی تھیں کہ شمالی اسپین کے وحشی عیسائی باشندے بھی عربوں کے دیکھا دیکھی اور نہیں کے طرز پر اپنی وحشی زبان میں شعر گوئی کرنے لگے تھے، خلفائے مکر معمولی درجہ کے ملاحون تک میں شعر گوئی کا مذاق اتنا چھٹا ہوا تھا کہ بات بات میں گویا پھول جھڑتے تھے، دسویں صدی سے عربی زبان نے اندلس میں ماری زبان کی حیثیت پیدا کر لی تھی، یہاں تک کہ عیسائی شپ تک عربی زبان میں تصید گوئی کرنے لگے تھے، اور یہودی جنہوں نے سب سے زیادہ عربی کا اثر قبول کیا تھا، وہ عربی کو اپنی مائے ناز زبان سمجھتے تھے، چنانچہ اندلس کے یہودیوں میں ابراہیم بن سہل نہایت نامور شاعر گذرا ہے، انبیلیہ کا رہنے والا تھا اور ابو علی اسلوبی اور ابن الدباج سے جو اندلس کے مشہور شعراء اور لغوی ہوئے ہیں ادب و لٹریچر کی تعلیم حاصل کی تھی، بعد کو شاید مسلمان ہو گیا تھا، اس کے کلام میں بھی اسلام کا رنگ زیادہ نمایاں ہے، اس کے علاوہ نسیم یہودی اندلس کا دوسرا یہودی شاعر گذرا ہے، یہ دونوں اندلس میں عربی زبان کے بلند پایہ شاعر شمار کیے جاتے تھے، عربی ادب کا ذوق ملک میں اتنا متقی کر گیا تھا کہ یہودی عورتیں بھی عربی زبان میں شاعری کرتی تھیں، چنانچہ قسمو نہ بنت اسمعیل مشہور یہودیہ شاعرہ گذری ہے،

یہودیوں سے عربوں کے میل جول کا بڑا سبب یہ تھا کہ مذہب کی طرح دونوں کا لٹریچر بھی تقریباً یکساں مذہبی روایات اور اون کی تحریری یا زبانی تعاسیر و شروح پر مشتمل تھا، اسلامی فتوحات کے پیشتر یہودیوں میں ایک طرح کا فلسفہ رائج تھا جس کو فلسفہ قبالہ کہتے ہیں، اس کی ماہیت یونانی فلسفہ سے بالکل مختلف تھی، یونانی فلسفہ کی بناءً عقل انسانی اور اس کے حاصل کردہ معلومات پر تھی، لیکن یہودی فلسفہ کے ذریعہ معلومات وحی و الہام اور مذہبی روایات تھیں، یعنی اون کے معلومات کی انتہا یا خود

توراة پر ہوتی تھی، یا علمائے سلف کے اقوال و روایات پر، اور گو بعض فلاسفہ اس بات کی کوشش ضرور کرتے تھے کہ عقل سے حاصل کردہ معلومات کی آمیزش مذہبی روایات سے نہ ہونے پائے، لیکن اول تو اس احتیاط کا استعمال کم ہوتا تھا، دوسرے تو یہود کو کسی ایسی بات پر اطمینان بھی نہیں ہوتا تھا جس کی بنا مذہبی روایات پر نہ ہو، اس کا نتیجہ یہ تھا کہ جو امور محض عقل سے دریافت ہو سکتے ہیں، ان پر وہ بجائے عقلی دلیلوں کے مذہب سے استدلال کرتے تھے، اور عجیب و غریب تشبیہ و استعارہ کے پیرایہ میں ان کو ادا کرتے تھے،

یہودیوں کے اس مذہبی طرز کے لٹریچر سے عربوں کے لٹریچر کو بہت زیادہ مشابہت تھی، یہی سبب تھا کہ یہودیوں نے عربوں کے اثر کو ہر ملک میں تقریباً بہت جلد قبول کر لیا، نیز عربوں نے بھی اس برکت تو م کو تقریباً ہر ملک میں اپنے سایہ عاطفت میں لیلیا، چنانچہ عربوں کے سایہ عاطفت میں آکر یہودی قوم میں ایک نئی علمی روح پیدا ہوئی جو سیاسی حوادث کی بدولت ایک عرصہ سے مردہ ہو گئی تھی، دسویں صدی میں بغداد کے قریب بمقام سورافلسفہ کے ایک نئے کالج کا سنگ بنیاد رکھا گیا جس کا بانی مشہورابی سعاد تھا، فلسفہ کے اس نئے اسکول نے عربی اثر کو جلد قبول کر کے یہودی قدیم فلسفہ کے بجائے ارسطو کے فلسفہ مشابہ کا درس دینا شروع کیا، اسپین میں حکم کے مشہور طبیب حسدے ابن اسحق نے پہلے پہل اس نئے فلسفہ کی اشاعت کی اور گوندہی گروہ میں سے سلیمان بن ابراہیم نے اس نئے فلسفہ کے خلاف فتویٰ بھی شائع کیا، لیکن یہ مخالفانہ کوششیں اس نئے فلسفہ کا کچھ نہ بگاڑ سکیں، بلکہ بخلاف اس کے یہودیوں میں ارسطو کی عظمت بالاتفاق تسلیم کر لی گئی، یہاں تک کہ گیارھویں صدی عیسوی میں ارسطو کا فلسفہ اسپین کے یہودیوں میں اس قدر اشاعت پذیر ہو گیا تھا کہ مذہبی طبقہ کو بھی اس کے سامنے تسلیم خم کرنا پڑا، چنانچہ ربی ابن اسحق اس گروہ میں ایک نہایت

مشہور فلسفی ہوا ہے جس نے ”آراء الحکماء“ کے نام سے ایک نہایت مستند تصنیف اپنی یادگار چھوڑی ہے،
ابن جبرول جو ابن باجہ سے ایک صدی پیشتر گذرا ہے اسپین کا بہت مشہور یہودی فلسفی تھا، یہ
الثبت بن النعمان سے پیدا ہوا اور فلسفہ میں مرگیا، اس کی تمام تصنیفات تقریباً عربی میں ہیں، چنانچہ
اس کی ایک تصنیف ”منبوع الحیاء“ یورپ میں بہت مشہور ہے جس کا عبرانی کے علاوہ متعدد زبانوں
میں ترجمہ ہو چکا ہے، اہل عرب اس کے فلسفہ سے بہت کم واقف ہیں، ابن باجہ تو ابن جبرول کا نام تک
نہیں لیتا، البتہ ابن رشد ”عقل“ کی بحث میں ابن جبرول کے حوالے دیتا ہے، لیکن معلوم ہوتا ہے کہ اس کو
ابن جبرول کی اصل کتاب ”منبوع الحیاء“ دستیاب نہیں ہوئی،

ابن جبرول کے متعلق مؤرخین یورپ میں اختلاف ہے کہ اس کو فلسفہ کے کس گروہ میں شمار کیا جائے،
موجودین میں یا متوہمین میں، لیکن ”منبوع الحیاء“ کے مطالعہ کے بعد اس اختلاف کی گنجائش نہیں رہتی،
اس کے فلسفہ کی ابتدا تو ثنویت سے ہوئی ہے، مگر آخر میں وہ وحدت الوجود کا قائل ہو جاتا ہے، اس کے
فلسفہ کا حاصل یہ ہے کہ عالم میں متضاد تو تین ہیں، مادہ اور روح جن کو دوسرے لفظوں میں میوٹے اور
صورت بھی کہتے ہیں، لیکن یہ دو تضاد نوعین حقیقت ایک جنس علی کے اندر داخل ہیں جس کو وہ مادہ
عامہ کہتا ہے، تو گویا اس طرح پر ساری کائنات ایک متحد و مربوط نظام سے عبارت ہے جس کی تخلیق مادہ
عامہ سے ہوئی ہے، اس مربوط نظام میں اشیا عالمہ اشیا سافلہ کی علت ہیں، مثلاً عقل نفس، ناطقہ کی علت
اور وہ نفس حسی کی، اور اسی طرح علی الترتیب، یہی مادہ عامہ ہے جس کو ابن رشد ”عقل عام“ سے تعبیر
کرتا ہے اور جس کو وہ ساری کائنات میں ساری دو ائمہ مانتا ہے، ابن رشد نے حقیقت یہ مسئلہ ابن جبرول
سے اخذ کیا ہے اور اسی بنا پر وہ اس بحث میں ابن جبرول ہی کے حوالے بھی پیش کرتا ہے، گو ابن جبرول
کے بعد اس کی تصنیفات کی وقعت کو نہ مہی گروہ نے ہی گھٹانا چاہا، لیکن وہ اس ذریعہ سے یہودیوں میں

فلسفہ ارسطو کی اشاعت کو نہ روک سکے، ابن جبرول پر یہودیوں کے جدید فلسفہ و مشائخہ کا دور ختم ہو گیا، اور اس کے بعد گیارہویں صدی عیسوی میں موسیٰ بن میمون پیدا ہوا جو ارسطو کے ساتھ ساتھ فلسفہ ابن رشد کا بھی علمبردار تھا اور اس طرح اس نے اسپین کے یہودیوں میں ایک نئے غلط فلسفہ کا سنگ بنیاد رکھا تھا جس کو یہودیوں کے اصلی فلسفہ تبارہ سے کوئی مناسبت نہ تھی،

(۲)

موسیٰ بن میمون اور اس کے تلامذہ

موسیٰ بن میمون قرطبہ کے ایک یہودی خاندان میں ۱۱۳۵ء میں پیدا ہوا، یہودی اس کی بڑی عظمت کرتے تھے، عنفوان شباب میں اس نے تالمود بابل اور تالمود یروشلم کی شرحیں لکھیں، جن کے باعث یہودی اس کو اپنا سرتاج سمجھنے لگے، ایک عرصہ تک اندلس میں رہا، لیکن جب عبد المؤمن نے اندلس میں یہودیوں کو جلا وطن کیا تو یہ کچھ دنوں مسلمان بنا رہا اور اس کے بعد ترک وطن کر کے مصر چلا آیا جہاں صلاح الدین ایوبی نے اس کو اپنا طبیب خاص بنالیا، ششہ میں وفات پائی، مورخین یورپ مثلاً برادر وغیرہ اس کو ابن رشد کا شاگرد بتلاتے ہیں، لیکن اس کی مشہور کتاب الدلالہ کے دوسرے اور نوین باب میں

۱۱۴۲ء میں اخبار الحکا، قطعی صفحہ ۱۲۱، ۱۲۲ء میں روایت میں لیون افریقی کی جو دو کتابیں ابن رشد کے ایام کسبت میں موسیٰ بن میمون اس سے فلسفہ کی تعلیم حاصل کرتا تھا، جب اس نے دیکھا کہ ابن رشد کی وجہ سے اس پر بھی اعتبار شاہی نازل ہوا چاہتا ہو تو وہ مصر ہجرا گیا، لیون کی روایت یورپ میں مشہور ہو گئی اور چونکہ ابن میمون ابن رشد کا معتقد اور اس کے بعض خیالات سے متفق تھا، برادر نے لیون کو مستند خیال کر کے اس کو ابن رشد کے تلامذہ کی فہرست میں داخل کر دیا، اس کے بعد یورپ کے ایک دوسرے مشرق بیسنج نے اس پر یہ بات اور اضافہ کی کہ ابن رشد کی وصیہ حاضیہ آئندہ

خود اس کی تصریح صرف اسی قدر ہو کہ اس نے ابن باجہ کے ایک شاگرد سے فلسفہ حاصل کیا ہو، اپنی اس کتاب میں وہ ابن رشد کا نام تک نہیں لیتا، اصل میں ابن میمون کو مہر آ کر ابن رشد سے شیفگی پیدا ہوئی اور اسی وقت سے اس نے ابن رشد کی تصنیفات کا مطالعہ شروع کیا، چنانچہ وہ ۱۱۱۱ء میں یعنی ابن رشد کی وفات سے تقریباً پانچ سات برس پیشتر قاہرہ سے اپنے ایک عزیز شاگرد دیسفت بن یحییٰ کو لکھتا ہو کہ ”میں ابن رشد کی تقریباً تمام شرح ارسطو کو فراہم کر چکا ہوں، صرف رسالہ ”حسن و محسوس“ ایک دستیاب نہیں ہوا، حقیقت یہ ہو کہ ابن رشد نہایت مضائقہ رائے قائم کرتا ہو اسلئے مجھے اس کے خیالات پسند ہیں، لیکن افسوس کہ عظیم الفرصتی کی وجہ سے اب تک اس کی تصنیفات کا مطالعہ نہیں کر سکا ہوں“

بہر حال خود اس کی تصریح کی بنا پر یہ ضرور ثابت ہو تا ہے کہ وہ ابن رشد سے متداخیال تھا اور اس لحاظ سے ابن میمون پہلا شخص ہو جس نے یہودیوں میں فلسفہ ابن رشد کی اشاعت و ترویج کا سنگ بنیاد رکھا، حقیقت میں دونوں کے متداخیال ہونے کا بڑا راز یہ ہو کہ فلسفہ میں دونوں کا اخذ ایک تھا اور دونوں کو ایک ہی دشمن یعنی مسکلمین سے مقابلہ درپیش تھا، اسلئے دونوں قدرتا ہر ایک مسئلہ میں ایک ہی

دقیقہ حاشیہ صفحہ گذشتہ صحت کے اثر سے ابن میمون بدین ہو گیا تھا، ان تمام روایات کی بانیوں کی روایت پر ہو مگر لیون کے کلام میں خود مناقض ہو، ایک جگہ وہ لکھتا ہو کہ ابن میمون ابن رشد کا شاگرد تھا، دوسری جگہ لکھتا ہو کہ ابن باجہ کا شاگرد تھا، اور یہ دونوں باتیں بے اصل ہیں، ابن باجہ کا شاگرد تو کسی طرح ہو ہی نہیں سکتا، ابن باجہ کی وفات کے وقت یعنی ۱۱۳۵ء میں ابن میمون صرف تین برس کا تھا، باقی رہی ابن رشد کی شاگردی کی روایت، تو وہ اسلئے بے اصل ہو کہ ابن رشد کے ایام نکبت بلکہ اس کے عہد شہرت کے بھی تقریباً تیس برس پیشتر بعد حکومت عبد المؤمن ابن میمون اندلس سے ہجرت کر چکا تھا اور جس زمانہ میں ابن رشد معتوب ہو ہو اس وقت ابن میمون مصر میں صلاح الدین کا طبیب تھا،

طرح کے نتیجہ پر پہنچتے تھے اس کے علاوہ فلسفہ قدیم کی بنیاد جن اصول پر قائم کی گئی تھی اُن میں خود
تغییر و اختلاف کی اتنی گنجائش نہ تھی اور یہی سبب تھا کہ زمانہ قدیم کا فلسفی جب کبھی ان اصول کو تسلیم
کر کے حقائق عالم پر غور کرتا تھا تو وہ ان ہی نتائج پر پہنچتا تھا جن پر اس کے پیشرو پہنچتے تھے چنانچہ اسی
بنیاد پر ازمائش متوسطہ میں فلسفہ ایک خاص مجموعہ خیالات کا نام تھا جن کی وضع و ترتیب میں بھی کبھی تغیر
نہیں ہوتا تھا۔

ابن رشد کی طرح ابن میمون نے بھی شکلیں یہود پر فلسفہ کے اسلحہ سے حملہ کیا ہی، چنانچہ اس نے
الدلائل نام سے ایک کتاب لکھی جس میں مذہب یہود اور فلسفہ میں تطبیق دی ہے، اور ابطال جزو لا یتجزی
اور تحلیل و خواص اشیاء وغیرہ مسائل میں شکلیں کی رد کی ہے، صفات باری کے مسئلہ میں ابن میمون فلاسفہ
سے بھی دو قدم آگے ہے، یعنی وہ موجود اور شئی وغیرہ اعم العام صفات کا بھی اطلاق خدا پر نہیں رکھتا، وہ
کہتا ہے کہ ہم خدا کے متعلق یہ بتلا سکتے ہیں کہ اُس سے کون کون اوصاف سلوب ہیں، یعنی ہم یہ کہہ سکتے ہیں
کہ وہ ایسا نہیں ہے اور ویسا نہیں ہے، لیکن ہم نہیں بتا سکتے کہ اُس میں کون کون وصف پائے جاتے ہیں،
کیونکہ اگر ہم خدا کے صفات کا ایجابی صورت میں تعین کر دیں تو اُس کو خلوقات سے مشابہت ہو جائیگی،
چنانچہ انتہا میں وہ یہاں تک کہتا ہے کہ ہم خدا کو وحدہ لا شریک بھی نہیں کہہ سکتے، کیونکہ وحدت بھی ایک صفت ہے
اور عیسائیوں کے اقا ئیم ثلاثہ یعنی صفت علم صفت حیاۃ اور صفت ارادہ کی طرح اس کا بھی خدا سے جدا کر لینا
ممکن ہے، موسیٰ بن میمون کا یہ مذہب تعطیل یہودیوں میں اس قدر اشاعت پذیر ہوا کہ اس کے بعد سے مغرب کے
تمام یہودی معطلہ ہو گئے، یعنی خدا کے صفات کا انکار کرنے لگے۔

موسیٰ بن میمون اگرچہ دیگر فلاسفہ یہود کی طرح قدیم عالم کا قائل نہ تھا، لیکن باوجود اس کے وہ اس
خیال کو کفر نہیں سمجھتا تھا، کیونکہ اس کے نزدیک تورات سے اس کا ثابت کر دینا کچھ مشکل نہیں، عقول کے

مسئلہ میں ابن رشد سے اس کو کچھ زیادہ اختلاف نہ تھا، اس کا خیال تھا کہ عقل مادی عقل مستفاد سے علم حاصل کرتی ہو اور وہ عقل فعال سے، انسان کا کمال اس کی علمی ترقی پر منحصر ہو اور یہی خدا کی اصل عبادت ہے، علم ہی کے ذریعہ سے انسان اپنی روح کو ترقی دے سکتا ہو، لیکن اس ذریعہ کا استعمال ہر شخص کے بس میں نہیں ہو سکتا، جاہلون اور بے علموں کی ہدایت کے لئے خدا اپنے پیغمبروں کو مبعوث کرتا ہو، نبوت بھی ایک انسانی کمال کا درجہ ہو، اور کوئی مافوق العادۃ قوت نہیں ہو اور چونکہ علم صادق اور حقیقی والہام کا مصدر ایک ہی عقل فعال اسلئے دونوں کے فیصلے متضاد نہیں ہو سکتے، موجودات میں عقل کی تجزی کے متعلق اس کا فیصلہ ابن رشد سے کچھ مختلف ہو، ابن میمون ابن رشد سے زیادہ عقل کی تجزی کا قائل ہے، حشر و نشر کے مسئلہ میں جو تاویلین اس نے کی ہیں اس سے اس کا اضطراب ظاہر ہوتا ہو اور بحیثیت مجموعی وہ بقائے روح کے عقیدہ کا مخالف معلوم ہوتا ہو،

موسیٰ بن میمون کے بعد اس کا ایک شاگرد یوسف بن یحییٰ بہت مشہور ہوا یہ مراکو کا رہنے والا تھا یہودیوں کی جلا وطنی کے زمانہ میں یہ بھی مصر چلا آیا اور موسیٰ کی صحبت سے ایک مدت تک مستفید ہوتا رہا یوسف کو بھی اپنے استاد کی طرح ابن رشد سے بہت عقیدت تھی، چنانچہ ابن رشد کے زمانہ حیات میں اس نے اپنے استاد کو خط لکھا تھا جس کے بعض جملوں سے ابن رشد کے ساتھ اس کی دلی عقیدت کا اظہار ہوتا ہو،

لکھتا ہو :-

”میں نے آپ کی عزیز دختر ثریا کو کل پیام نکاح دیا، اس نے تین شرطوں کے ساتھ میری اجیز در خواست قبول کی، ایک یہ کہ بجائے میرے کہ میں اپنا دل اس کے ہاتھ فروخت کر ڈالوں، دوسرے یہ کہ عہد موت پر ہم دونوں قسم کھالیں، تیسرے یہ کہ وہ دو شیرہ لڑکیوں کی طرح مجھ سے ہم آغوش ہونا پسند کرے، چنانچہ نکاح کے بعد میں نے تینوں شرطیں پوری کرنے کی اس سے درخواست کی، وہ بلا

مکلف راضی ہو گئی اب ہم دونوں باہمی الفت کے منے لوٹ رہے ہیں نکاح و شادی کی موجودگی

میں ہوا تھا ایک ترخرد آپ بیٹے موسیٰ بن میمون اور دوسرا ابن رشدؒ

یہ خط اوس نے طرافت آمیز لہجہ میں لکھا ہی ابن میمون کی دختر سے مراد فلسفہ ہے جس کو اوس نے ابن میمون اور ابن رشد سے حاصل کیا تھا،

یوسف نے اپنے خیالات کا اظہار تشبیہ و استعارہ کے لہجہ میں کیا ہی جمال الدین تفتلی اور یوسفؒ سکونت حلب کے زمانہ میں بے انتہا دوستی تھی، اس زمانہ کا ایک قصہ جمال الدین نے یوسف کے حال میں لکھا ہے جس سے یوسف کے بعض فلسفیانہ خیالات پر روشنی پڑتی ہے، نیز یہ معلوم ہوتا ہے کہ اپنے خیالات میں وہ ابن رشد سے کما تک متفق تھا،

جمال الدین کہتا ہے کہ ایک دن بیٹے یوسف سے کہا اگر یہ سچ ہے کہ بعد مرگ روح کو اس دار فانی کا حال معلوم ہوتا رہتا ہے، تو ہم دونوں یہ معاہدہ کریں کہ ہم میں سے جو کوئی پہلے مرے وہ خواب کے ذریعہ دوسرے کو ماجرائے مرگ سے مطلع کر دے، چنانچہ یہ معاہدہ اوس وقت ہم دونوں میں پختہ ہو گیا، اتفاق سے اس واقعہ کے تھوڑے عرصے کے بعد یوسف مر گیا، اب مجھے یہ فکر دامگیر ہوئی کہ یوسف خواب میں آتا اور آخرت کے حالات سے مجھے اطلاع دیتا، دو برس تک میں انتظار میں رہا، آخر ایک شب اوس کی زیارت نصیب ہوئی، میں نے دیکھا کہ وہ ایک مسجد کے صحن میں بیٹھا ہے اور اُجلے کپڑے پہنے ہوئے، اوس کو دیکھتے ہی میں نے پرانا معاہدہ یاد دلایا، پہلے وہ مسکرایا اور میری جانب سے منہ پھیر لیا، لیکن میں نے اوس سے اصرار کیا کہ وہ معاہدہ پورا کرنا پڑ گیا، تب مجبور ہو کر کہنے لگا کہ کل کلی میں جذب ہو گیا اور جز جزئی میں رہ گیا، مطلب یہ تھا کہ نفس کلی عالم کلی میں جا کر لگیا اور جسد کا حصہ جزئی مادہ ارضی میں مکر فنا ہو گیا، یہ گویا مسئلہ انفصال و انجذاب نفس کی جانب اشارہ تھا جس کی ابن رشد نے اپنی کتابوں میں بے انتہا حمایت کی تھی،

موسیٰ بن میمون اور اوس کے تلمیذ رشید یوسف کے بعد عام طور پر یہودیوں میں فلسفہ ابن رشد
اشاعت پذیر ہو گیا، جس کا نتیجہ یہ تھا کہ مذہب کے جانب سے بے پروائی عام ہوتی جاتی تھی، یہ حالت دیکھ کر
مذہبی گروہ میمونینوں کے فلسفہ کا دشمن بن گیا، چنانچہ مسئلہ عین بارسلونا کے جبرائیل سلیمان بن ادریس نے
یہ فرمان جاری کیا کہ جو شخص ۲۵ برس کے سن کے پیشتر فلسفہ کی تحصیل میں مشغول پایا جائیگا وہ ہر اداری سے
خارج کر دیا جائیگا، چنانچہ اوس وقت سے موسیٰ بن میمون اس قدر بدنام ہو گیا کہ اوس کے خلاف کتابیں
لکھنے لگیں، اس شورش میں گیتلانگ، پراونس، اور ارگوان کے صوبے بہت پیش پیش تھے جہاں عیسائیوں کی
حکومت تھی اور باشندے عام طور پر جاہل تھے، میمونین فلسفہ کے خلاف یہ شورش تقریباً دو صدیوں تک جاری
رہی، لیکن جب یہودیوں میں داؤد کنجی، ابن فاخورا، یوسف بن کاسی وغیرہ جیسے فلاسفہ پیدا ہوئے گئے تو
اوس وقت ابن رشد کے ساتھ یہودیوں کی عقیدت کی کوئی حد نہ رہی اور فلسفہ کے مقابلہ میں مذہبی طبقہ کو
کامل شکست ہو گئی۔

(۳)

عبرانی تراجم کا دور

موجودین کے دور حکومت میں عربوں اور عیسائی ریاستوں کے باہمی فیصلہ کن جنگوں سے
پریشان ہو کر یہودیوں کے بہت سے تعلیم یافتہ خاندان ترک وطن کے فرانس چلے گئے تھے اور کچھ عیسائی
ریاستوں میں جا کر آباد ہو گئے تھے، فرانس اور اسپین کے ان ظلمتکدوں میں ان یہودیوں نے آباد ہو کر
علم و فن کی نئی روشنی پھیلا نا شروع کی، چنانچہ پراونس، بارسلونا، ساراگوسا، اور نابون، مسیحی

سلا ابن رشد ریحان صفحہ ۱۱۰۹

اسپین بن اورمانٹ پیرلیونٹ، سیزر اور اسیلی، فرانس میں ان خاندانوں کی وجہ سے علم و فن کے خاص مرکز بن گئے،

اسلامی اسپین کی علمی زبان عربی تھی اسلئے وہاں عربی سے کسی دوسری زبان میں ترجمہ کرنے کی ضرورت محسوس نہ ہوتی تھی، بلکہ وہاں یہودی بھی عربی زبان میں تصنیف و تالیف کرتے تھے، لیکن جب یہودیوں کا علمی مرکز فرانس اور مسیحی اسپین میں منتقل ہو گیا تو اس وقت یہ ضرورت محسوس ہونے لگی کہ عربی کتابوں کا ترجمہ کسی اور زبان میں کیا جائے، چنانچہ اب اس وقت سے یورپ کے یہودیوں کی علمی تاریخ میں دو متضاد انقلاب پیدا ہوئے۔

(۱) ایک طرف تو یہودیوں کا فلسفہ فلسفہ ابن رشد میں بالکل ضم ہو گیا، ابن جبرول اور ابن مینون تک پھر بھی یہودیوں کا فلسفہ عربی فلسفہ سے کسی قدر الگ تھا، لیکن فرانس اور مسیحی اسپین میں جو فلاسفہ پیدا ہوئے وہ ابن رشد کے فزے مقلد تھے، (۲) دوسری طرف یہودیوں کو اپنی قدیم مرد و زبان کے زندہ کرنے کا خیال پیدا ہوا، اب تک یہودیوں کی علمی زبان عربی تھی، لیکن فرانس اور مسیحی اسپین میں آباد ہونے کے بجائے اس کے کہ وہ ان ممالک کی مستعمل زبان کو اختیار کرتی اپنی قومی زبان عبرانی میں تصنیف و تالیف کرنے لگے، اس واقعہ سے جبرڑ انقلاب ہوا وہ یہ تھا کہ یہودیوں نے اندلس کا سارا علمی ذخیرہ عربی سے چھین کر عبرانی میں منتقل کر لیا، خاص کر ابن رشد کی صورت تو ایسی بدل گئی کہ اب ابن رشد کے ہم قوموں کو بھی اس کا پہچانا مشکل ہو گیا، یہی یہودی ہیں جنہوں نے ابن رشد کو یورپ میں اتنا مشہور کیا کہ ارسطو کا نام بھی اس کے آگے ماند پڑ گیا، چنانچہ یورپ کے عبرانیوں میں اب تک ابن رشد خاص وقعت کی نگاہوں سے دیکھا جاتا ہے، یہ عبرانی تراجم اب بھی یورپ کے کتب خانوں میں اس کثرت سے موجود ہیں کہ اصل زبان عربی سے بالکل بے نیاز ہو کر صرف انھیں کے ذریعہ عربی فلسفہ کی ایک سطر طویل

اسلامی یورپ کی دماغی ترقی کی تاریخ "ڈی ریپر صفحہ ۳۰۰ جلد دوم،

تاریخ مرتب ہو سکتی ہو، خاص کر اب اس وقت اگر کوئی شخص ابن رشد کا مطالعہ کرنا چاہے تو عربی سے زیادہ
 اس کو عبرانی سے کام لینے کی ضرورت ہوگی اور اگر وہ عبرانی نہیں جانتا تو اصل عربی کی واقفیت اس کے لیے
 قطعاً بیکار ہوگی، اس سفر ڈاور فرانس کے کتب خانے ابن رشد کی تصنیفات سے مہمور ہیں لیکن یہ سارا ذخیرہ ایک
 ایسی زبان میں منتقل ہو گیا ہے جس کے متعلق ہم یہ بھی نہیں بتلا سکتے کہ ان تصنیفات کا اصلی مصنف ابن شہابی
 اس سے واقف تھا یا نہیں، اپنی زندگی میں ابن رشد کو یہ گمان بھی نہ ہوگا کہ اس کی تصنیفات عربی سے
 عبرانی میں منتقل ہو کر ایک عرصہ تک مستشرقین یورپ کی دلچسپی کے لیے تاریخی مواد فراہم کرتی رہیں گی، چارہ
 ارسطو جو فلسفہ ابن رشد کا نمونہ اول ہے اس کی کتابیں تو عبرانی میں وہی چارہ موجود ہیں، لیکن ابن رشد
 کی تلافی ارسطو سے کتب خانے مہمور ہیں اور کہیں کہیں تفصیلات کے صدقہ میں ارسطو کی بھی کوئی اصل کتاب
 محفوظ رہ گئی ہے،

دور اول کے مترجمین میں ابن طیبون کا خاندان بہت مشہور ہے، یہ لوگ اندلس کے باشندے
 تھے اور لیونل میں آ کر اقامت پذیر ہو گئے تھے، اس خاندان کا مورث اعلیٰ ابن طیبون بہت مشہور فلسفی
 اور علم نباتات اور علم کیمیا میں ماہر تھا، اس کی ایک تصنیف اس وقت تک موجود ہے جس میں اس نے
 اس بات سے بحث کی ہے کہ سمندر کا پانی سطح ارضی کو جو کاٹتا پھیلتا نہیں اس کے کیا اسباب ہیں۔ اس
 یہ عبرانی ترجمہ نہایت سلی طور پر کیے گئے ہیں، بعض ترجمہ تو اس قسم کے ہیں کہ ادوں کو ترجمہ کہنا مشکل ہے، عبرانی کے بجائے اصل عربی الفاظ
 اس کثرت سے استعمال کیے گئے ہیں کہ ترجمہ کی شان بالکل جاتی رہی ہے کہیں کہیں عربی لفظ کے مقابل عبرانی الفاظ بے سوچے سمجھے لاکر رکھ دیے
 ہیں، اس سے کچھ بحث نہیں کہ عربی لفظ کا مفہوم بھی اس عبرانی لفظ سے ادا ہوتا ہے یا نہیں، بلکہ اکثر جگہ اس طرز عمل کی وجہ سے عبرانی ترجمہ
 غلط ہو گیا ہے، اکثر جگہ تصنیفات عمری دغوی میں عربی کا تتبع اس کثرت سے کیا ہے کہ پڑھنے والا یہ سمجھتا ہے کہ وہ عربی کتاب پڑھ رہا ہے، بعض ترجمے
 مثلاً بعض کتاب خطابہ بعض کتاب بشریہ اور ترانہ التہائم ترجمہ نہیں لے پڑے نام سے مشہور کرتے ہیں، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ انہیں
 بہت سے افسانے اپنے جانب سے بھی کیے ہیں، ان کا اسلوب ترجمہ دوسرے ترجموں سے مختلف ہے، (ان خود اردنیان) ملہ ڈیر پرچہ دوم صفحہ ۱۱۲ ملہ ڈیر پرچہ دوم صفحہ ۱۱۳

خاندان بن سب سے پہلے شمولی ابن طیبون نے آرا لکھا نام ایک کتاب تصنیف کی جو لفظ بلفظ ابن رشد سے ماخوذ تھی، یہی کتاب ہے جس نے عبرانی میں ابن رشد کے ترجمہ کا سنگ بنیاد رکھا، چونکہ اس وقت تک عبرانی میں پوری پوری کتابوں کے ترجمے موجود نہ تھے اسلئے یہودیوں میں اس کو قبول عام حاصل ہوا، لیکن جب پوری پوری کتابیں عبرانی میں ترجمہ ہوئیں تو اس وقت یہ کتاب نگاہوں سے گر گئی، یہی دور میں ایک اور کتاب کا بھی شہرہ تھا جس کا نام "طلب الحکمة" ہی، یہ ظلیطلہ کے ایک کامنچی بن سلامہ کی تصنیف تھی، مینچی بن سلامہ فریڈریک ثانی کے دربار میں عربی کتابوں کے ترجمہ پر مامور تھا، ۱۲۶۷ء اس کا سن تصنیف ہے،

شمولی کے بعد موسیٰ بن طیبون بہت مشہور ہوا، یہ مستقل تصنیف کے بجائے پورے پورے ترجمے کرتا تھا اس نے عبرانی میں طبیعیات کی اکثر کتابیں ترجمہ کر ڈالیں، موسیٰ کے ہمصر و مترجم اور تھے جن کے نام علی الترتیب ابن یوسف بن فاخورا، اور جوسن بن سلیمان بن، ادون بن سے اول الذکر اسپینک باشندہ ۱۲۶۶ء میں اس کی ولادت ہوئی، یہ پورے پورے ترجموں کے بجائے شمولی کی طرح اپنی تصنیفات میں ابن رشد کے حوالے کثرت سے دیتا تھا، لیکن ثانی الذکر نے جو شمولی طیبونی کا خوش بھی تھا عبرانی ترجمے کثرت سے کیے، اس کی ایک کتاب "باب البتہ" بہت مشہور ہے،

خاندان طیبون کے علاوہ فریڈریک کے دربار میں جو یہودی علماء ترجمہ پر مامور تھے ادون بن پرنوس کا

ملا امیرول لاہیری پیرس کی فرست کتب قدیمہ سے یہ چہ چلتا ہو طیبونوں کے خاندان میں پہلا مترجم مینچی بن سبیں تھا جس نے ابن رشد کی شرح کتب طبعیہ اور مقالہ فی الروح اور مقالہ فی المائیات کا ترجمہ کیا تھا، چنانچہ فرست میں ادون کے ناموں کے مقابل غایہ مصنف میں مینچی ہی کا نام مذکور ہے، لیکن بنان کے خیال میں یہ ترجمے مینچی کے بہت بعد کے ہیں انہی کے زمانہ میں دوسری صدی عیسوی میں عبرانی میں بن شد کی کتابوں کے ترجمہ کرنے کی مطلق ضرورت نہ تھی، ایکل وشرہور شرق دئی لن کی تحقیق میں کتاب الطبیعیہ کا ترجمہ مینچی کے شمول تھا، لیکن بنان کے نزدیک دئی لن کی تحقیق صحیح نہیں ہے، چنانچہ مذکورہ بنان کی زیادہ تر تصنیف کیا ہو کر کہہ سکتے ہیں بعد کا مصنف اسلئے متن بن بنان کی تصنیف کو

ایک یہودی یعقوب بن ابی مریم بن ابی شمشون بہت نامور مترجم تھا، اس نے فریڈریک کے حکم کے بموجب ۱۲۳۲ء میں ابن رشد کی بہت سی کتابوں کے ترجمے کیے، چنانچہ ایک ترجمہ کے خاتمہ میں وہ بادشاہ کی بڑی تعریف کرتا ہے اور اپنا یہ خیال ظاہر کرتا ہے کہ شاید مسیح کا نزول اسی کے عہد حکومت میں ہوگا، یعقوب کے جانب ابن رشد کی حسب ذیل کتابوں کے ترجمے منسوب ہیں، شرح منطقیات (جو ۱۲۳۲ء میں پیزین تمام ہوئی) تلخیص منطق، اور تلخیص منطق (جو ۱۲۳۲ء میں پیزین تمام ہوئی)۔

ابن مشرجمین کے علاوہ ۱۲۳۲ء میں سلیمان بن یوسف (جو غرناطہ کا باشندہ اور سیزیس میں مقیم تھا، نے مقالۃ فی السما والارض کا ترجمہ شائع کیا، ۱۲۹۵ء میں زکریا بن اسحق نے شرح کتاب الطبیعات، شرح کتاب بعد الطبیعات، اور شرح کتاب السما والارض کے اور یعقوب بن مشیر نے ۱۲۹۵ء میں تلخیص منطق اور ۱۳۰۵ء میں کتاب الحیوانات کے ترجمے شائع کیے،

چودھویں صدی سے عبرانی تراجم کے دور ثانی کا آغاز ہوتا ہے، قرون متوسطہ میں پرانے ترجمہ کو استعمال کرنے کے بجائے کسی کتاب کا نئے سرے سے دوبارہ ترجمہ کر ڈالنا زیادہ آسان خیال کیا جاتا تھا، اس بنا پر نئے نئے ترجموں کا سلسلہ برابرجاری رہتا تھا، اس دور کے ترجمے دو راوی کے تراجم سے سلاست و روانی اور وضاحت میں زیادہ متنازع تھے، کالونیم بن کالونیم بن میراس عہد کا پہلا مشہور مترجم ہے، یہ آرس میں ۱۲۵۰ء میں پیدا ہوا، ۱۳۱۳ء میں اس نے پہلے پہل کتاب الطبیقا، کتاب السوسطیقا، اور اناطلیقا انانیہ کے ترجمے شائع کیے، اس سے پیشتر یہ کتابیں عبرانی میں ترجمہ نہیں ہوئی تھیں، تین برس بعد ۱۳۱۴ء میں اس نے کتاب، ابعد الطبیعات، کتاب الطبیعات، مقالۃ فی السما والارض، مقالۃ فی الکون والفساد اور مقالۃ فی المائیات، کا ترجمہ کیا، یہ شخص لاطینی زبان سے بھی خوب واقف تھا، چنانچہ ۱۳۲۵ء میں اس نے لاطینی میں کتاب تہافت التہافت کا بھی ترجمہ کیا، اسی کا ہم نام کالونیم بن داؤد ایک اور مترجم تھا جس نے

تہافت التہافت کا عبرانی میں ترجمہ کیا، ابی شمول بن یحییٰ اور تمیموڈور نامی دو مترجم اور اسی عہد میں مشہور ہوئے جن میں سے اول الذکر نے سلسلہ میں کتاب الاخلاق اور شرح جمہوریت کے اور ثانی الذکر نے سلسلہ میں کتاب الطوبیقا، کتاب الخطایہ، اور کتاب الاخلاق کے ترجمے دوبارہ شائع کیے،

ان مترجمین کے علاوہ ابن اسحق، یحییٰ بن میمون، موسیٰ بن طابورا، موسیٰ بن سلیمان، یحییٰ بن یعقوب، سلیمان بن موسیٰ الفوری، اس عہد کے مشہور مترجمین ہیں جنہوں نے ابن رشد کی تقریباً فلسفہ کی تمام کتابیں عبرانی میں ترجمہ کر ڈالیں،

غرض چودھویں صدی کے اواخر تک ابن رشد کا فلسفہ تمام یہودیوں میں پھیل گیا، اسی زمانہ میں ایک مشہور فلسفی لادھی بن جرسن نامی پیدا ہوا جو یورپ میں لیون افریقی کے نام سے مشہور ہو، اس نے ابن رشد کے فلسفہ کی وہی خدمت کی جو اس سے قبل خود ابن رشد ارسطو کے فلسفہ کی کر چکا تھا، یعنی ابن رشد کی تصنیفات کی شرح کی اور ان کے خلاصے لکھے، چنانچہ ایک زمانہ میں اس کے خلاصے اس قدر مقبول ہوئے کہ ان خلاصوں سے الگ ابن رشد کی اصل تصنیفات کل سے دستیاب ہوتی تھیں، فیلسوف موسیٰ بن میمون سے بھی زیادہ آزاد خیال تھا، مادہ کے قدیم ہونے کا قائل تھا، تخلیق کا انکار کرتا تھا، اور نبوت کے نسبت اس کا یہ عقیدہ تھا کہ وہ انسانی قوتوں میں سے ایک قوت کا نام ہو،

لیون بن جرسن کے عہد میں ابن رشد اس قدر مشہور ہو گیا تھا کہ کم از کم یہودیوں میں ارسطو کو بھی لوگ بھول گئے تھے اور ارسطو کے بجائے ابن رشد کی تصنیفات کی شرحیں اور خلاصے کثرت سے لکھے جاتے تھے چنانچہ موسیٰ نابونی نے اسی عہد میں ابن رشد کی تمام تصنیفات کی شرح اور خلاصے کیے جو یہودیوں میں ایک عرصہ تک مقبول رہے،

فلسفہ عقلیت کی اس اتحاد آمیز تحریک سے مذہبی طبقہ اب تک بالکل الگ تھا، لیکن چودھویں صدی کے آخرین ایک فیلسوف ابہرن بن الیاس پیدا ہوا جو یہودی فلسفہ کی طرح نہایت آزاد خیال تھا، اس نے

در شجر ایمانہ ایک کتاب لکھی ہے جس میں ابن رشد کا فلسفہ تقریباً بالکل تسلیم کر لیا ہے، ان یہودی حکماء میں سب سے
آخر شخص الیاس دیجو تھا جو پیٹو دایو نیورسٹی میں پروفیسر تھا، اوس نے بھی ابن رشد کی کتابوں کے کئی خلاصے
لکھے، الیاس کے بعد سے یہودی فلسفہ پیٹو دایو نیورسٹی کے فلسفہ مدرسہ میں ضم ہو گیا، چنانچہ اس کے بعد جو
یہودی فیلسوف پیدا ہوئے ان کا شمار مدرسین کے زمرہ میں ہوتا ہے،

سولہویں صدی عیسوی میں یہود کے مذہبی علما نے یہ دیکھ کر کہ فلسفہ مذہب کو تباہ کیئے دیتا ہے بڑے
زور سے فلسفہ کی مخالفت کی، چنانچہ یوسف ابو ابراہیم بیاناغہ، اور اسحق ابراہیل کی سرکردگی میں متکلمین کا
ایک گروہ پیدا ہوا جس نے فلسفہ کے مقابل میں عقلی دلائل سے مذہب کی حمایت کی، اور ابی موسیٰ المشنی نے
۳۸۰ھ میں امام غزالی کی کتاب تہافت الفلاسفہ شائع کی جس سے ابن رشد کی مخالفت کا اظہار مقصود تھا
اس مذہبی تحریک کے علاوہ بعض اسباب کی بنا پر اس عہد میں افلاطون کا فلسفہ ارسطو کے فلسفہ کی جگہ لینے
لگا تھا، چونکہ افلاطون کے فلسفہ کو یہودیوں کے قدیم فلسفہ قبائل سے زیادہ مشابہت تھی اسلئے یہودیوں میں اس
فلسفہ کے رواج کا نتیجہ یہ ہوا کہ ابن رشد کا نہ درکم ہونے لگتا تا آنکہ آخر میں اسپینوزا نے جزائے حال کے فلسفہ
میں شمار کیا جاتا ہے یہودیوں کے قدیم فلسفہ اور کاتھولک فلاسفی (ڈیکیارٹ کے فلسفہ) کو غلط کر کے ایک جدید
فلسفہ کا سنگ بنیاد رکھا، اسپینوزا یہودیوں کا آخری فلسفی تھا، اس کے بعد جو فلاسفہ پیدا ہوئے ان کا شمار
بلا امتیاز مذہب زمانہ حال کے فلاسفہ میں ہے جن کے اصول قدیم فلسفہ سے بالکل مختلف ہیں،

باب دوم

یورپ میں فلسفہ ابن رشد کی تاریخ

(۱) عربوں اور اہل یورپ کے ابتدائی علمی تعلقات - اولیٰ وسطہ میں اہل یورپ کا عقلی علمی انحطاط، اندلس کے عربوں کی علمی تفہیم، صلیبی لڑائیاں اور اون کے نتائج، یورپ میں عربی لٹریچر کی اشاعت کے اسباب، پوپ جبرہٹ اور اندلس میں اوس کی تحصیل علم کا حال، فرانس کے تعلیم یافتہ یہودی، یورپ کے باشندوں پر اون کا اثر اور اس کے اسباب، یہودیوں کے کالج اور یونیورسٹیاں، دوران کے مترجمین، طلیطلہ کا دارالترجمہ، فریڈرک دوم شہنشاہ جرمنی، اوس کی آزادی اور بعقیدگی، عربی علوم و فنون اور اون کی اشاعت کی جانب اوس کا فطری میلان، عرب علماء سے اوس کے تعلقات، ابن سینا اور رسائل عقلیہ کی تصنیف، ابن رشد کے اگلے مترجمین، میکال اسکات اور ہرمن ایلمنڈ، طبی تصنیفات کے ترجمے،

(۲) اسکولاسٹک فلاسفی اور ابن رشد کا فلسفہ، اسکولاسٹک فلاسفی کی وجہ تسمیہ، اوس کی اہمیت، جان ارنجلیا اور اوس کا فلسفہ، امورسی اور ڈیوٹو، ابن رشد کے ابتدائی عہد شہرت کے متعلق مستشرقین کے خیالات اور اون پر نقد، اصلی تحقیق، مذہب خارجیت و اسمیت میں ابن رشد کا اثر، فرانسیسکن فرقہ، اگوزتیس اور جان ویلر، راجر میکن اور اوس کی سوانح عمری

اس کے بعض فلسفیانہ خیالات، ابن رشد کی نسبت اس کا ماہانہ اظہار خیال، ڈنس اسکوش، پیرس
یونیورسٹی، سارلون اور پیرس یونیورسٹی کے باہمی مشاجرات،

(۳) پیڈو ایونیوسٹی۔ پیڈو ایونیوسٹی کے خصوصیات، بطرس و ابوالوہین ڈی جانڈان

فرارہ بانو، پیڈو اسکے دیگر پیردان ابن رشد، ابن رشد کے نئے ترجموں کا دور، پیڈو ابن رشد

کی شہرت کا دور آخر، زراہیلا اور کریمونی، کاسلین اور وینی کریمونی کے بعد کے فلسفیانہ تعلق بعض

مؤرخین کی رائے اور اس پر نقد،

(۱)

عربوں اور اہل یورپ کے ابتدائی علمی تعلقات

کتاب کے ابتدائی حصہ میں یہ معلوم ہو چکا ہو کہ ابن رشد کے ساتھ اس کے ہم مذہبوں نے کیا سلوک
کیا تھا، حاسدوں نے اس کے خلاف کتنی گہری سازش پیدا کی تھی اور اس سازش کی بدولت اس کو کیا کیا
مصیبتیں جھیلنا پڑی تھیں، لیکن اب اس داستان کا سلسلہ یہاں تک پہنچا ہو کہ اس کی موت کے بعد
یورپ میں اس کی کتنی قدر ہوئی اور اس کی تصنیفات نے یورپ کی دماغی حالت میں کتنا بڑا انقلاب
پیدا کیا، یہ ایک بہت بڑی داستان ہے جو بچسپ تاریخی و اصلاحی مواد کے علاوہ اپنے اندر اعتبار و نصیحت کے
بیش بہا ذخائر خفی رکھتی ہے، اس داستان سے ایک طرف تو اس سوسائٹی کی دماغی حالت کا اندازہ ہوتا ہے
جو ایک عصہ تک منازل ترقی طے کرنے کے بعد انحطاط اور عقلی جمود کے تنگ و تاریک غاروں میں
گرتی جاتی ہے، اس کے تمام قوائے دماغی شل ہو گئے ہیں، اس کے افراد کی دماغی حالت پست ہو گئی ہے،
اگرچہ کہ شباب کا اثر ابھی پوری طرح زائل نہیں ہوا ہے اس لیے بعض افراد کی قوت عزیمت اور قوت اجتہاد

ذریعہ اس کی دماغی قوتیں ابھرنے اور جست کرنے کی کوششیں کرتی ہیں، لیکن سوسائٹی اپنی پست دماغی اور کورانہ تعصب کی وجہ سے اس حالت پہنچ گئی ہے کہ ان زیر خاک چنگا ریوں کو ہوا دیکر نہ تو شعلوں میں التهاب پیدا کر سکتی ہے اور نہ ان شعلوں کی دہی دہی روشنی سے جلب ضیا کر سکتی ہے، نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ یہ غفی طاقتیں بھی جو اب دسے بھٹی ہیں چھٹی صدی ہجری میں بعینہ ہی حالت مسلمانوں پر طاری تھی، ادن کے لباس کٹن کے تار ایک ایک کر کے الگ ہو رہے تھے، اور ادن کی پست دماغی اس حد تک پہنچ گئی تھی کہ امام غزالی یا ابن رشد کی اصلاحی تصنیفات سے وہ علانیہ نفرت و اعراض کرنے لگے تھے، لیکن دوسری طرف ایک اور سوسائٹی کا مرتعہ پیش نظر ہوتا ہے جس کی پست دماغی اور سطح اخلاقی اگر انتہائے زوال کو پہنچ گئی ہے، تاہم اس کے سینے کسب و کمال اور طیب منافع کی تمنائوں سے معمور ہیں، اور کسب و عمل کی خواہش اس کے تاج فضیلت کا طرہ نبی ہوئی ہے، یہ قوم اٹھتی ہے، تعصب و تقلید کے لباس کٹن کو اتار دیتی ہے، اور دوسری قوموں کے خزانہ فضیلت کو بٹور کر اس میں سے جو اہر ریزے تلاش کرنے لگتی ہے، ازمنہ متوسطہ میں جبکہ مسلمانوں کا آفتاب ترقی نصف النہار پر پہنچ چکا تھا تاہم یورپ میں گھٹاؤ اندھیرا چھایا ہوا تھا، روم کی جہالت آمیز بت پرستی نے مذہب عیسوی کی قلب ماہیت کر دی تھی اور مسیحیت کی جہالت نے فلسفہ کو بھی تباہ کر ڈالا تھا، مشکلمین مذہب عیسوی نے جو کسی قدر فلسفہ سے بھی واقف تھے سب سے بڑی ستم ظریفی یہ کہ اپنے غلط دعویٰ کے اثبات میں فلسفہ سے دلائل پیش کرنے لگے، شہنشاہ قیوڈوسیس کے زمانہ میں مصر کا عظیم الشان بطلیموسی کتب خانہ "سروپن" ایک مذہبی بڑہ میں تباہ ہو گیا تھا، اسی پیشہ جو مصر میں یونانی فلسفہ کی آخری معلم تھی اسکندریہ کے شپ سائرل کے فرمان کے بموجب محض اس بنا پر قتل کی گئی کہ عیسائیت کے مقابلہ میں وہ ارسطو کے فلسفہ کی اشاعت کرتی تھی، اس ہولناک واقعہ کے بعد سے کچھ آپ سے آپ اور کچھ جاہل پادریوں کی متعصبانہ کارروائیوں کی بدولت فلسفہ کی تعلیم بالکل بند ہو گئی، مصر میں فلسفہ میں یہ اعلان کر دیا گیا کہ جو شخص فلسفہ کی تعلیم میں مشغول پایا جائیگا اس کو سخت سزا دی جائیگی،

ایشیخریں بھی شہنشاہِ عظیمین کے فرمان کے بموجب فلسفہ کے تمام مدارس بند کر دیئے گئے،

غرض تمام یورپ جہالت کی وبائے عام میں مبتلا تھا، انسانوں کی ایک کثیر تعداد جہالت کے لاکھون دم توڑ رہی تھی اور انسان کا ضمیر مردہ ہو گیا تھا، وہ سمان کیسا دردناک ہوتا ہے، جب جہالت اور بے عقلی انسان کے عقیدہ اور کائنات پر خونخوارانہ حملہ کرتے ہیں جس سے صداقت و حق کا خون پانی کی طرح بہ جاتا ہے، یورپ کا یہ آسمان تھا اور یہ زمین اس حالت میں اگر کوئی قوم صداقت کی علمبردار تھی تو وہ عربوں کی قوم تھی، یورپ کے مغربی حصہ میں سلسلہ کوہ پریمینیز جہالت اور علم کے درمیان ایک قدرتی حائل کا کام دے رہا تھا، اس کے ایک جانب علم و فن کی مشعلیں روشن تھیں اور دوسری جانب جہالت کی تاریکی محیط تھی، قرطبہ، غرناطہ، اندلیبیہ کی یونیورسٹیاں جو اندلس کے اسلامی دارالعلوم تھیں واقع تھیں، یورپ کے طلبہ کے لیے کھلی ہوئی تھیں، جہاں سے طلبہ جوق جوق فیضیاب ہو کر اپنے اپنے گھروں کو واپس جاتے اور اندلسی عربوں کی داعی اور تمدنی نفیست کا چرچا اپنے ہم مذہبوں میں کرتے تھے، یہ ولادت ابن رشد کے بہت پیشتر کا واقعہ ہے کہ مغربی فلسفہ یورپ کے باشندوں میں چپکے چپکے گھر گھر لگتا تھا،

یورپ جس زمانہ میں مسلمانوں سے صلیبی لڑائیوں لڑ رہا تھا اس وقت مسلمانوں کی نسبت یورپ کے عجیب عجیب خیالات تھے، پہلے مسلمانوں کی نسبت یورپ کا خیال تھا کہ مسلمان نہایت خونخوار اور سیرم ہوتے ہیں، لیکن ان لڑائیوں کے دوران میں مسلمانوں سے یورپ کے جتنے جتنے تعلقات بڑھتے جاتے تھے اسقدر یورپ کی ناواقفیت اور جہالت کا پردہ چاک ہوتا جاتا تھا، چنانچہ جب اسلامی ممالک میں یورپ کا گز ہوا اور یہاں کے باشندوں سے ان کے تمدنی تعلقات قائم ہوئے تو مسلمانوں کی علمی اور تمدنی ترقیان دیکھ کر اہل یورپ کی آنکھیں کھل گئیں اور ان کو نظر آیا کہ جس قوم کے خلاف میں یہ مذہبی قوت صرف کی جا رہی ہے اس کے مقابلہ سے عہدہ برآ ہونا قطعاً دشوار ہے، اسلئے اپنے ملک میں واپس ہو کر انھوں نے مسلمانوں کے خوانِ کرم سے زلہ ربانی شروع کر دی،

اسلامی علوم و فنون نے عیسائی دنیا پر دو طرف سے حملے کیے، یعنی ایک طرف تو اسپین سے براہِ جنوبی
فرانس، اونھون نے اٹلی کے شمال میں پہنچ کر راستہ میں بہت سے عقائد کو بدل ڈالا اور دوسری طرف
سسلی سے روانہ ہو کر شہنشاہ فریڈریک ثانی کی حمایت میں وہ ٹیلیز ہوتے ہوئے جنوبی اٹلی میں جا پہنچے،
اس زمانہ کا ایک مشہور شخص پٹر الملعب ہر مقدس جو خود بھی ایک عرصہ تک قرطبہ میں رہ کر تعلیم
حاصل کر چکا تھا اور عربی زبان میں سلاست اور روانی کے ساتھ بات چیت کرتا تھا بیان کرتا ہو کہ میں نے
اندلس میں بعض علماء کو دیکھا جو فنِ ہیئت کی تحصیل کے لیے جزائرِ برطانیہ سے آئے تھے،

اس عہد کے اون مشاہیر میں جو عربوں کے فضل و کمال کے خوشہ چین تھے پاپائے جبرٹ بہت مشہور
شخص گذرا ہو، بارسلونا (واقعہ اندلس) کے ایک امیر کی ترغیب سے اس کو اندلس جانے کا خیال پیدا ہوا
اور وہاں رہ کر اس نے ریاضی، طبیعیات اور فنِ ہیئت کی تحصیل کی، وہ زبان و فنون کی طرح عربی میں چہارت
کرتا تھا، قرطبہ سے واپس آ کر اس نے رہیس میں ایک اسکول کا سنگ بنیا ورکھا جس میں وہ اپنے جاہل
انبائے ملک کو منطق، موسیقی اور ہیئت کی تعلیم دیا کرتا تھا، ایک زمانہ میں وہ ہمیں کا آرج بشپ ہو گیا تھا
اور جب پوپ گریگوری پنجم کا انتقال ہوا تو اس کی وصیت کے بموجب وہ پوپ منتخب ہو گیا، یہ انتخاب گویورپ
کی علمی اور تمدنی اصلاح کے لیے کچھ زیادہ مفید ثابت نہیں ہوا تاہم اسپین میں عربوں کی موجودگی کے بدو
اہلِ یورپ کے خیالات میں برابر انقلاب ہو رہا تھا اور اسپین کی یونیورسٹیوں کے تعلیم یافتوں کی تعداد
اس تیزی سے بڑھتی چلی جاتی تھی کہ یورپ کے جاہل پادری اس کی روک تھام سے عاجز تھے،

ان آزاد خیال تعلیم یافتوں کے علاوہ فرانس اور اس کے آس پاس کے ملکوں میں یہودی علماء بھی
کثرت سے آباد تھے جو عربی لٹریچر کی اشاعت میں خاطر خواہ حصہ لے رہے تھے، یہودی اس عہد کی سوسائٹی
کے جزوِ لاینفک تھے، یہ لوگ اسپین جا کر فنِ طب کی تکمیل کرتے تھے اور وہاں سے واپس آ کر پھر ہر شاہان

یورپ کی ڈیوڈھیون پریشیہ طبابت کے سلسلہ میں ملازمت کرتے تھے، یورپ میں جبکہ خاندانہ اشخاص کی قلت تھی ان یہودیوں کی اس بنا پر اور زیادہ مانگ ہوتی تھی کہ ان سے بڑھکر اس عہد میں کوئی حسابدان نہ تھا، یہ لوگ نہایت ہوشیار مباحثہ ہوتے تھے اس واسطے علماء مشاہد یورپ کا خزانہ انھیں کے سپرد رہتا تھا اور چونکہ دنیا میں یہودی اچھا بیوپار کرتے تھے اسلئے اکثر یہی لوگ خزانہ کے صدر اکاؤنٹنٹ مقرر کیے جاتے تھے، یہودی ساری دنیا سے نامہ و پیام رکھتے تھے، اور روسے زمین کے چہرہ سے واقف تھے، تاجر اور متمول ہونے کی وجہ سے ہر شخص کو ان کی احتیاج تھی، لین دین اور حلب مال کے معاملات سے اچھی طرح آگاہ تھے، سب سے بڑھکر یہ یورپ کی ساری تجارت انھیں کے ہاتھوں میں تھی، ان تمام باتوں کا لازمی نتیجہ یہ تھا کہ سارے یورپ میں ان کی قدر کی جاتی تھی اور یہ چھپکے چھپکے یورپ کے جاہل باشندوں کی اپنا علمی اور تمدنی اقتدار قائم کرتے جاتے تھے۔

ان لوگوں نے رسیلی اور خود پوپ کے دارالصدر ملک اٹلی میں بمقام سلر لو، مارٹم، اور باری اسکول اور کالج بھی قائم کر رکھے تھے جہاں فلسفہ اور سائنس کی تعلیم دی جاتی تھی، چنانچہ سلر لو کے بڑے کالج میں عربی، یونانی اور عبرانی کے استاد پہلو پہلو ان تین مختلف زبانوں کے درس دیتے تھے، اس کے علاوہ انٹ پلیرین بھی یہودیوں کی ایک یونیورسٹی قائم تھی جو فرانس کے راستہ سے علوم و فنون کی اشاعت کر رہی تھی اور تو اور خود روم میں متعدد یہودی اطباء نے طب کھول رکھے تھے اور ایک مشہور یہودی طبیب ابی اسحق پوپ یونیورسٹی شرم کے دربار میں ملازم تھا،

یہ یہودی علماء عربی فلسفہ کو عبرانی زبان میں پہلے ہی منتقل کر چکے تھے اب ان کے دیکھا دیکھی عیسائیوں کو بھی شوق پیدا ہوا، چنانچہ پہلا شخص جس نے عربی سے لاطینی میں کتابوں کا ترجمہ کیا کاسینوکا پادری مسطین لفری تھا، اس نے تمام مشرق کی سیاحت کی تھی، اور ایک عرصہ تک اسپین میں بھی مقیم رہا تھا۔

مشہور ہو کہ وہ عبرانی شامی، گالدیسی، سنسکرت، یونانی اور لاطینی زبانوں کا ماہر تھا، مشرق کی سیاحت سے واپس آکر اس نے اپنی بقیہ زندگی مشرقی علوم و فنون کے ترجمہ و اشاعت کے نذر کر دی، اسی عہد میں اونیال مارے جزائر برطانیہ سے بغرض مکمل تعلیم آندلس آیا اور طلیطلہ میں ایک عرصہ تک رہ کر ریاضی کی تکمیل کی چنانچہ واپسی کے بعد اس نے لاطینی میں ریاضی پر دو کتابیں تصنیف کیں، انگلستان کے بادشاہ ہنری اول کے عہد میں انگلستان کے ایک پادری ایڈرلاڈ نے طبیعیات و ریاضی کی تکمیل کے لیے انڈس کا سفر کیا اور وہاں سے واپس آکر عربی سے بہت سی یونانی تصنیفات کا ترجمہ کیا،

ان شخصوں کو مشنوں کے علاوہ بعض مقامات پر ترجمہ کے باقاعدہ محکمے بھی قائم تھے جن کے ارکان یہودی اور مسلمان علماء ہوتے تھے اور سب کا افسر کوئی مشہور پادری مقرر کیا جاتا تھا، جو زبان کی حیثیت سے ترجموں کی جانچ کرتا تھا، ترجمے اکثر ان محکموں کے افسر اعلیٰ کے ناموں سے اور کبھی کبھی کسی یہودی رکن کے نام سے شائع ہوتے تھے، چنانچہ اس قسم کا سب سے پہلا محکمہ طلیطلہ کے لارڈ بشپ ڈرمورڈ نے ۱۱۳۳ء میں قائم کیا، اس محکمہ کے ارکان وہ یہودی علماء تھے جو عربی زبان و فلسفہ سے واقف تھے، ان میں سے زیادہ ممتاز یوحناتھا جو ایشیلیہ کا رہنے والا تھا، اس محکمہ کا افسر گوندلسا لفی مقرر ہوا، اس محکمہ نے ابن سینا کی بہت سی کتابیں ترجمہ کیں کچھ زمانہ کے بعد وہی کریکون، اور الفوڈی مولائی نے فارابی اور کندی کی بعض تصانیف کے ترجمے شائع کیے،

بارہویں اور تیرہویں صدی عیسوی میں عمدہ اصل عربی سے لاطینی میں ترجمہ کیا جاتا تھا، لیکن کچھ عرصہ کے بعد جب یہودیوں نے عربی خوانہ سے عبرانی زبان کو بالامال کر لیا تو اس وقت سے عبرانی زبان سے ترجمے کیے جانے لگے، چودھویں صدی میں ابن سینا اور زیادہ تر ابن رشد کا ترجمہ کیا گیا اور پندرہویں صدی عیسوی کو گویا ابن رشد کے عروج کا نصف النہار تھی، اس عہد کے مصنفین کا یہ بھی دستور تھا کہ عربی فلاسفہ کے

اقتباسات جو پیش کرتے تھے وہ دوسروں سے نقل کر لیتے تھے، اس کی پروا نہیں کی جاتی تھی کہ اقتباسات خود اصل مصنفین کے کلام سے پیش کیے جائیں،

فریڈریک دوم شہنشاہ جرمنی کے عہد سے عربی کتابوں کا ترجمہ نہایت تیزی سے شروع ہوا یہ بادشاہ علم پرور اور فلسفہ عرب کا مداح تھا، اس کی ابتدائی زندگی مسیحی میں بسر ہوئی تھی، جہاں عرب علماء سے ہر وقت اس کی صحبت رہتی تھی، یہیں اس کو عربی رسم و رواج سے بھی استفادہ کیلئے پیدا ہوئی کہ مشرقی بادشاہوں کی طرح اس نے حرم اور خواجہ سرا مقرر کیے، عربی زبان نہایت شستہ ہوتا تھا، چچ سے نہایت بدعقیدہ تھا، چنانچہ کہا کرتا تھا کہ چرچ کا سنگ بنیاد افلاس کی حالت میں رکھا گیا تھا اور اس لئے ابتدا میں مقدس ہزرگون سے مسیحی دنیا کبھی خالی نہ رہتی تھی، لیکن اب کسب مال کی خواہش نے چرچ اور اسکے ارکان کو قلبی نجاست میں مبتلا کر رکھا ہے، اس کی مذہبی حالت یہ تھی کہ علانیہ مذہب عیسوی کا تسخر کرتا تھا، چنانچہ اس کے طرز عمل کی بنا پر عموماً عیسائی اسکو برا سمجھتے تھے اور پادریوں نے اس کو دجال کا خطاب دے رکھا تھا، لیونس کی کونسل نے جو پوپ انوسنت چہارم کی تحریک پر منعقد ہوئی تھی اس کو عیسائی برادری سے بھی خارج کر دیا تھا،

یورپ نے صلیبی لڑائیوں کے سلسلہ میں جب بیت المقدس پر چھٹا حملہ کیا ہے تو یہ بادشاہ بھی ایک فوج کثیر کے ساتھ اس حملے میں گیا ہوا، لیکن اس شرکت سے اس کی غرض یہ نہ تھی جیسا کہ خود اس نے ایک موقع پر ظاہر کیا ہے، کہ اوریبسی بجاہدین کی طرح ارض مقدس کو مسلمانوں کے قدم سے پاک کرے، بلکہ اس کی غرض محض یہ تھی کہ مقدس جہادین ظاہری حصہ لیکر جاہل سپاہیوں اور اپنے ہم قوموں کو اپنا گردیدہ بنائے،

سلطان رشدریان صفحہ ۱۲۱۔ چنانچہ رشدریان کی رائے ہو کہ ابن باجہ ابن طفیل، کندی، فارابی، ابن جبرول، قطابن لوطا اور موسیٰ بن ہیمون کے اقتباسات جو اس دور کی تصنیفات میں جا بجا ملتے ہیں وہ زیادہ تر ابن رشد کی تصنیفات سے نقل کیے گئے ہیں ورنہ کندی اور فارابی سے تیرھویں صدی کے پیشتر بہت کم لوگ واقف تھے،

چنانچہ وہ اس موقع پر بھی میکس مقدس میں جا کر حضرت عیسیٰ کی مقدس زیارت گاہ کی ہنسی اڑانے سے
نہ چرکتا تھا،

اس محلے کے دوران میں بھی وہ علمی مشاغل سے خالی نہ رہا، مسلمان علماء مسیحی کمیونٹ میں ہمہ دم مجتمع
رہتے تھے جن کے ساتھ فلسفیانہ بحث و مباحثہ میں مشغول رہتا تھا اور ریاضی کے مشکل مسائل اور ان سے
حل کرتا تھا، سلطان صلاح الدین سے اس کے ذاتی دوستانہ تعلقات تھے، چنانچہ دوران جنگ میں
باہم تحفہ و تحائف کا تبادلہ رہتا تھا،

میدان جنگ سے واپس آکر اس نے علانیہ فلسفہ عرب اور علوم و فنون کی حمایت شروع کی
سب سے پہلے میں کتب خانے قائم کیے، ارسطو، پطلمیوس، اور خود ابن رشد کی کتابوں کے ترجموں پر یہودی علماء کو
مقرر کیا، بمقام پینلز ایک یونیورسٹی کا سنگ بنیاد رکھا، سلاو کے قدیم کالج کی سرپرستی اختیار کی اور دور
دور سے عربی دان فضلا جمع کئے،

طلیہون کا یہودی خاندان جس نے ابن رشد کی کتابوں کے ترجمے کیے، میں اسی کے دربار سے وابستہ تھا،
یہود بن سلیمان جو عربی میں "طلب الحکمة" نام ایک کتاب کا مشہور مصنف ہے، اس کے پاس فریڈریک نے چند
فلسفیانہ سوالات حل کرنے کے لیے بھیجے تھے، یہود بن سلیمان نے نہایت تفصیل سے اپنے جوابات عربی میں تب
کیے، چنانچہ یہ کتاب اب بھی یورپ کے کتب خانوں میں محفوظ ہے، ایک عرب طبیب نقی الدین بھی فریڈریک
کے دربار سے بصد عزت و احترام وابستہ تھا،

اس عہد کی ایک اور کتاب بھی محفوظ رہ گئی ہے جس سے یہ پتہ چلتا ہے کہ عرب فلاسفہ سے فریڈریک کے
تعلقات نہایت گہرے اور خلوص مندانہ تھے، اس کتاب کا نام "مسائل صقلیہ" ہے، اس کا اصل عربی نسخہ

سالہ ۱۱۹۶ء میں مشہور ہے کہ ابن رشد کے دوخت جریمی فریڈریک کے دربار سے وابستہ تھے، جیل سی ایم اس دین کا راوی
اول بریکن بن ابی صبیح نے ابن رشد کے بیڑے میں جرحہ لکھے ہیں اس دین اس دین کی اصل تائید میں قی اور اس بنا پر یہ روایت میرے نزدیک قابل قبول نہیں

اکسفورڈ کے مشرقیات کے تفتیانہ میں محفوظ ہے، مشہور ہے کہ اس کا مصنف خود فریڈریک تھا، لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس کے مصنف اندس کے ایک مشہور صوفی فلسفی ابن سبعین بن ہشام بن فریڈریک نے چند فلسفیانہ سوالات دنیا سے اسلام کے مشہور ترین فلاسفہ کے پاس حل کرنے کی غرض سے بھیجے تھے، یہ مجموعہ حسب ذیل مسائل پر مشتمل تھا، قدامت عالم، برہان کی وہ کون سی شکل ہو جو ابعد الطبیعیات اور دنیاویات دونوں میں یکساں حل سکے، مقولات کی تعداد اور ادن کے رتبہ علمی کے متعلق استفسار، روح کی ماہیت، اور اسی قسم کے چند اور سوالات تھے، جب کہیں سے کوئی خاطر خواہ جواب نہ ملا تو فریڈریک نے اندس کے بادشاہ رشید کے پاس بھی ان کو بھیجا، اس زمانہ میں اندس میں ابن سبعین کی بہت شہرت تھی، ۱۱۶۷ء میں بمقام مرتبہ یہ پیدا ہوئے تھے پچیس برس کے سن میں ان کو اس قدر شہرت حاصل ہوئی کہ خود فریڈریک بھی ان کا نا دیدہ گردیدہ تھا، چنانچہ رشید کے پاس جب اس نے یہ سوالات بھیجے تو ساتھ ہی یہ بھی خواہش کی کہ ابن سبعین سے ان کے جواب لکھوائے جائیں،

ابن سبعین نے اس خواہش کے مطابق مسائل متعلقہ کے نام سے یہ کتاب مرتب کر کے بادشاہ کے پاس بھیج دی، فریڈریک یہ کتاب دیکھ کر بہت محظوظ ہوا اور ابن سبعین کی خدمت میں ایک گرانقدر عطیہ ہدیہ پیش کیا لیکن ابن سبعین نے اس کے لینے سے انکار کیا، اس کتاب کے متعلق فریڈریک کا یہ بیان ہے کہ ابدیت عالم اور ماہیت روح کے متعلق اس کے جتنے شکوک تھے وہ اس کتاب سے رفع ہو گئے،

ابن سبعین نے اس کتاب میں نہایت آزاد خیالی کے ساتھ تمام شکوک رفع کیے ہیں، نازک بحثوں کے موقع پر وہ بادشاہ سے بالمشافہ گفتگو کرنے کی خواہش ظاہر کرتا ہے اور سادہ یہ استدعا کرتا ہے کہ بعض سوالات کے متعلق چھوڑ دینا چاہیے، چنانچہ اسی قسم کے ایک موقع پر اس نے اس کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ ہمارے طرز میں ان مباحث پر قلم اٹھانا نہایت خطرہ کا کام ہے، اگر علماء کو یہ خبر ہو جائے کہ میں نے ان مباحث پر قلم اٹھایا ہے تو وہ میرے دشمن ہو جائیں گے اور اس وقت ادن کی عداوت کے حملوں سے میں محفوظ نہ رہ سکوں گا، نہایت

تعب کا مقام ہو کہ گویا بادشاہ کو ابن سبعین سے ملاقات کا شرف حاصل نہ تھا تاہم ابن سبعین کو حفظ مراتب کا
آمنہ خیال ہو کہ کہیں اس کا قلم کو لغزش نہیں ہوئی اور اظہار مطلب میں صداقت اتنی ملحوظ رکھتا ہو کہ ایک عیسائی
بادشاہ کے روبرو اپنے اہل وطن کے تعصب کی شکایت کرنے میں اس کو کچھ ہاک نہیں ہوتا،

فریڈریک اس عام مخالفت کی تاب مقاومت نہ لاسکا چاروں طرف اس کے اس رویہ
کی بدولت پھیل گئی تھی، چالیس برس تک وہ متواتر حرج سے برسرِ پیکار رہا، لیکن آخر کار اس کو شکست ہوئی
اور جب وہ مرا ہو تو پوپ انوسنٹ نے رسیلی کے پادریوں کے روبرو تقریر کرتے ہوئے اپنی خوشی کا اظہار
ان الفاظ میں کیا کہ "آسمان وزمین کے لیے یہ مسرت کی گھڑی ہو، کیونکہ جس طوفان بلا میں اہل جہان بھنس
گئے تھے اس سے مسیحی دنیا نے آخری مرتبہ نجات حاصل کی ہو" لیکن حقیقت یہ ہو کہ انسانوں کے فنا ہو جاتے
کسی عقیدہ کا فیصلہ نہیں ہو جاتا ہو، پوپ کی یہ مسرت بجا تھی کیونکہ فریڈریک کی موت کے بعد اس کے اعمال صحیح
پہلے سے زیادہ قبول عام حاصل ہو اور عربی فلسفہ یورپ میں نہایت تیزی سے ترقی کرنے لگا،

سب سے پہلا شخص جس نے ابن رشد کی تصنیفات سے مسیحی یورپ کو روشناس کیا وہ میکال اسکات
جو طلیطلہ کارہنے والا تھا اور شہنشاہ فریڈریک ثانی کے درباریوں میں تھا، اس نے سب سے پہلے ۱۲۳۳ء
میں شرح کتاب السما والاعالم اور شرح مقالہ فی الروح کا ترجمہ کیا، اودن کے علاوہ بعض اور کتابوں کے
ترجمے بھی اوس کے جانب منسوب ہیں، مثلاً مقالہ فی الکون والفساد، اور جوہر الکون وغیرہ۔ طلیطلہ کے
مختصر زمانہ قیام میں ایک فاضل یہودی کی مدد سے وہ زیادہ تر ابن رشد کے ترجمہ میں مشغول رہا، اور جو
بیان ہو کہ اسکات اصل عربی زبان سے بہت کم واقف تھا، اس بنا پر اس کا خیال ہو کہ میکال اسکات
ترجمے حقیقت میں خود اس کی دماغی کوشش کا ثمرہ نہیں ہیں، بلکہ کسی یہودی نے اس کے نام سے شائع
کر دیئے ہیں، بہر حال میکال اسکات پہلا شخص ہو جو مسیحی یورپ میں ابن رشد کے مترجم کی حیثیت سے مشہور ہوا،

اسکاٹ کے بعد ہرمن نے ابن رشد کے فلسفہ کی اشاعت کی، یہ بھی فریڈریک ثانی کے دربار میں
 با وقعت درجہ رکھتا تھا، ہرمن نے ارسطو کی ان کتابوں کے جانب زیادہ توجہ کی جو اب تک غیر مشہور رہ گئی تھیں
 یعنی کتاب الخطابہ، کتاب الشعر، کتاب الاخلاق، اور کتاب السياسة، لیکن ان کتابوں کے اصل یونانی نسخے
 چونکہ مفقود تھے اسلئے مجبوراً اس نے کتاب الخطابہ کے بدلے فارابی کی شرح اور کتاب الشعر کے بدلے ابن ش
 کی تلخیص کا ترجمہ کیا، کتاب الخطابہ کے ترجمہ کے آخر میں وہ لکھتا ہے کہ ابن رشد نے ارسطو کی کتاب الاخلاق کی
 تلخیص جو کی ہے اس کا ترجمہ بھی بنے کیا ہے،

ہرمن طلیطلہ میں زیادہ قیام پذیر رہتا تھا، چنانچہ کتاب الاخلاق کا ترجمہ طلیطلہ کے سینٹ ٹریٹھی میں
 ۱۲۱۷ء میں اور اول الذکر دو ترجمے بمقام طلیطلہ ۱۲۵۶ء میں تمام ہوئے، بعض قرائن سے یہ معلوم ہوتا ہے
 کہ طلیطلہ کے بعض مسلمان علما اسے اس کو مدد ملتی تھی، چنانچہ کتاب الخطابہ کے ترجمے میں وہ خود بھی یہ اقرار
 کرتا ہے کہ اس کے ترجموں میں خود اس کی کوشش کو بہت کم دخل ہوتا ہے،

ہرمن کے بعد اس طرٹ عام توجہ شروع ہوئی، یہاں تک کہ تیرہویں صدی کے ختم ہوتے ہوئے
 ابن رشد کی اہم کتابیں لاطینی زبان میں ترجمہ کر ڈالی گئیں، لیکن اب تک طب کی تصنیفات کا ترجمہ شاید ایک
 مدت کے بعد ہوا ہے، کیونکہ اس عہد کے مشہور طبیبوں میں جرج گلبرٹ کے کوئی مصنف ابن رشد کا نام نہیں
 لیتا اور گلبرٹ بھی ابن رشد کی طب کی تصنیفات سے ناواقفیت کا اظہار کرتا ہے، گلبرٹ نے قلب کے اہم الاعضا
 اور منبع حیات ہونے کی بحث میں ابن رشد کی رائے اختیار کی ہے، لیکن یہ نظریہ اس قدر مشہور ہے کہ اس موقع پر
 ابن رشد کا نام لینا بیکار ہے،

پہلے پہل ۱۲۸۵ء میں انٹ پلیر کے ایک طبیب نے شرح ارجوزہ ابن سینا کا ترجمہ کیا، اس کے
 بعد جو دھوین صدی عیسوی میں متعدد کتابوں کے ترجمے کئے گئے، لیکن یورپ میں طبی حیثیت سے ابن رشد کی

شہرت کا سنگ بنیا جس سے رکھا وہ پید و ایونیورسٹی کا پروفیسر بطرس داباؤ تھا،

(۲)

اسکولاسٹک فلاسفی اور ابن رشد کا فلسفہ

یورپ میں فلسفہ ابن رشد کی اشاعت کی تاریخ حقیقت اسکولاسٹک فلاسفی کی تاریخ ہی ہے۔ فلسفہ مدرسیہ تقریباً چھ سبابت صدیوں تک ہر مسرتقدار رہا ہی، یہی شارلمین کے عہد حکومت کے بعد سے نشاۃ جدیدہ تک یورپ میں جس قدر علمی لڑکی پیدا ہوا اس کا نام فلسفہ مدرسیہ رکھا گیا ہی، اس بنا پر چند صدیوں یعنی ابن رشد کے دور کو مستثنیٰ کر کے فلسفہ ابن رشد کی اشاعت کی جتنی بھی تاریخ ہو وہ فلسفہ مدرسیہ کی تاریخ کے اندر شامل ہے، گویا یہ دور ہی جب یورپ بزرعم خود بحر دات و کلیات، و نیات و ابعاد الطبیعیات کے لایحل عقودن کے سلجھانے میں مشغول اور اس بات پر نازان تھا کہ خالص ذہنی تفہیمات عامہ کے ذریعہ وہ نہ سب فلسفہ کے دقیق مسائل حل کر لیتا ہے،

شارلمین کے عہد حکومت میں جب اہل یورپ کو علم و فن کی اشاعت و تحصیل کا شوق پیدا ہوا تو اس وقت سے پرانی درسگاہیں مٹ چکی تھیں، علم و فن کے بجائے مجاہدات و ریاضات کا زور تھا اور درسگاہوں کی جگہ پر بڑی بڑی خانقاہیں تعمیر کرائی جاتی تھیں جس میں دین صحیح کے جائز، مادیان طریقت پر دواش اختیار کرتے تھے، یہاں علم و فن کے بجائے لوگوں اور علیات کا ہنگامہ برپا رہتا تھا اور لوگ جاہل بیرون کی بتائے ہوئے لفظوں کے رٹنے میں اپنی زندگی کاٹ دیا کرتے تھے، شارلمین نے ان خانقاہوں میں جاہل پادریوں کے بجائے پڑھے لکھے پادریوں کو بٹا کر ان کو اس خدمت پر مامور کیا کہ وہ وظائف و ادارہ میں مشغول رہنے کے بجائے بچوں کی تعلیم و تربیت میں اپنا وقت صرف کیا کریں، اس غرض سے اس نے نئی نئی

خاقانین تعمیر کرائیں اور ان کے مصارف کے لئے جائیدادیں وقف کیں اور خاقانوں کے مدرسوں کے لئے بیش تر اوقیفہ منسوب تقرر کئے، اس طرح رفتہ رفتہ یورپ میں علم فن کی اشاعت ہونے لگی، ابتدا میں نصاب تعلیم صرف مذہب و مناظرہ کی کتابوں پر مشتمل تھا، لیکن عربوں سے علمی تعلقات پیدا ہونے کے بعد خاقانوں کے پادریوں میں ارسطو کی منطق و فلسفہ کے جانب میلان بڑھنے لگا تا آنکہ کچھ عرصہ میں مذہب اور منطق و فلسفہ سے مخلوط ہو کر ایک نیا نظام فلسفہ پیدا ہو گیا جس کا نام خاقانہ نامہ مدرسوں کی مناسبت سے اسکولاشک فلاسفی (یعنی وہ فلسفہ جو خاقانوں میں پڑھایا جاتا تھا) پڑ گیا، شارلمین کے مرنے کے ساتھ ہی گوارس کی تعلیمی اصلاح بھی فنا ہو گئی، تاہم اس ذریعہ سے جو علمی ذوق پیدا ہو چکا تھا وہ رفتہ رفتہ خاقانہ نامہ مدرسوں سے بے نیاز ہوتا گیا اور اس عام علمی مذاق کی بدولت پادریوں کا ایک ایسا گروہ پیدا ہو گیا جس نے خاقانوں میں راہبوں کی طرح زندگی بسر کرنے اور درس دینے کے بجائے اقل قلیل مشاہیر پر امیرون شاہزادوں اور متوسط طبقہ کے بچوں کی تعلیم و تربیت کا پیشہ اختیار کر لیا،

سیحیت کے اگلے دور میں جبکہ اسکندریہ میں فلسفہ افلاطونیہ جدیدہ کی متعدد ورگاہیں فلسفہ اشراقی کے درس و اشاعت میں مشغول تھیں دین عیسوی نے ایک خالص اشراقیانہ قالب اختیار کر لیا تھا، چنانچہ سینٹ آگسٹائن نے یونانی فرقہ اسٹواک کے طرز استلال فرقہ افلاطونیہ جدیدہ کی اشراقیت، اور عہد عتیق و جدید کے الہامی عقائد کو ملا جلا کر ایک نئے علم کلام کا سنگ بنیاد رکھا جو عیسائیوں میں اس بنا پر زیادہ مقبول ہوا کہ یہ نیا آلہ عیسائیوں کے متعدد فرقوں کی باہمی موکر آرائیوں اور علمی مناظروں میں بہت کام آتا تھا، یورپ کی جہالت کی بدولت ایک مدت تک فلسفہ کی طرح گوارس کی تعلیم بھی بند رہی تاہم علمی حلقوں میں سینٹ آگسٹائن اور اوس کی تصنیفات کی قدر اب بھی باقی تھی چنانچہ ازمنہ متوسطہ میں جب ارسطو کی کتابوں کے بعض لاطینی نسخوں اور توفور یوس کے شرح اور خلاصوں کی یورپ میں اشاعت ہوئی تو اوس وقت سینٹ آگسٹائن کی

علمی عظمت کا رنگ آلود نقش جو دنوں پر کندہ تھا بجلا ہو کر نئے سرے سے بھر آیا، ایسے سینٹ آگسٹائن کا یہی علم کلام تھا جو جدید مباحث اور پُر زور استدلال کے ساتھ فلسفہ مدرسیہ کی صورت میں دوبارہ زندہ کیا گیا۔ یہ فلسفہ جیسا کہ اس عہد کے ایک مصنف کا بیان ہو بے غیا و لفظی مباحث اور دور از کار مضامین میں مشتمل تھا، استدلال کی تمام تر بنیادیں مسلمات اور اصول موضوعہ پر ہوتی تھیں، لیکن خود مسلمات عقل کی گزرتے معفوظ رہتے تھے، معمولی لفظی تفریقوں پر اشیاء کے باہمی امتیاز کا مدار تھا، اور اشیاء موجودہ فی الخارج کے باہمی خارجی علاقے کی سرغیر ملحوظ رہتے تھے، بے معنی الفاظ، اصطلاحات اور ضمنی حدود و تعریفات، مجردات عامہ اور مفہامیہ کلیہ، نازک خیالی بحثیں، اور تعویذ و تخیلات کے دور از کار خیالی مراتب، یہ گویا اس فلسفہ کی خیالی عمارت کے سر فلک ستون تھے جن میں پرچوش مناظرانہ دلائل سے نقش نگاری کی جاتی تھی، گویا اس عہد کے ایک مشہور مصنف دیوژس کے بقول ان لوگوں نے اس خارجی عالم کی جگہ پر ایک ذہنی عالم تیار کر لیا تھا، جو خود اون کے ذہنوں کا پیدا کردہ تھا، یہ اس فلسفہ کی واقعی حقیقت تھی جو ہمارے ہاں کے دور آخر کے شکلیں دکھانے کے فلسفہ سے ملتی جلتی ہے، یہاں تک کہ بالکل ہمارے ہاں کے زبان کا علم کلام کی طرح مذہب و فلسفہ باہم اس قدر مخلوط ہو گئے تھے کہ اون کا جدا کرنا ناخن اور گوشت کا جدا کرنا تھا،

اسکو لاسٹک فلاسفی کے دوران میں جو فلاسفہ پیدا ہوئے اون میں راسلین، ایسٹلیم، بیٹلر، ولیم ڈی جیمپکس، بہت مشہور ہوئے، اس عہد میں جبر و قدر اور مفہامیہ کلیہ کے وجود خارجی پر زیادہ بحث ہوتی تھی، چنانچہ اس اگلے ہی دور میں وجود کلیات کے مسئلہ میں ریلیم یا خارجیت اور نامیالیزم یا اسمیت کے ناموں سے دو فلسفیانہ مذاہب پیدا ہو گئے، فلسفہ کی اس سرگرمی کی بدولت جو ایسی نازک بحثوں میں نہایت تیزی سے ترقی کر رہی تھی چرچ سے اس کا تصادم ناگزیر تھا، فلسفہ اس بات پر زور دیتا تھا کہ عقیدہ کو عقل کی بات ماننا چاہیے، لیکن چرچ کا فتویٰ یہ تھا کہ اس کے فرمان کے مقابلہ میں عقل سر موسرتابی

نہیں کر سکتی، انیسلم نے اس مسئلہ میں فیصلہ کیا کہ جو مسائل خالص عقل سے دریافت ہو سکتے ہیں مثلاً کلیات کے وجود کا مسئلہ تو ان میں چرچ کو یقیناً فلسفہ کی پابندی کرنا چاہیے اور جن مسائل میں مذہب کا بھی تعلق ہے، مثلاً جبر و قدر کا مسئلہ تو ان میں بیشک بحث کرنے کا طریقہ صرف یہی ہے کہ عقل کو مذہب کا پابند بنادیا جائے، اسکو لاسٹک فلاسفی میں سب سے پہلے مشرقی فلسفہ کا اثر جہاں نظر آتا ہو، وہاں ارچینا کا فلسفہ ہے، جان ارچینا کا زمانہ سنہ ۱۸۰۷ء انگلستان کا رہنے والا تھا، اور اسطو کا اراؤمند مقلد تھا، راسلین عام طور پر اسکو لاسٹک فلاسفی کا موجد خیال کیا جاتا ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس کا رکن اول اور مخرج عظم جان ارچینا تھا جو ان سب سے پیشتر ہوا ہے، یہ یہ نہیں جانتا کہ جان ارچینا عربی زبان اور لٹریچر سے واقف تھا یا نہیں، بہر حال یہ ضرور ہے کہ اس کے فلسفہ کی بنیاد چند ایسے اصول پر تھی جو کم از کم اوس وقت تک مغربی دنیا کے لئے بالکل اجنبی تھے اور جن کی اشاعت مغرب میں مشرقی ذرائع سے ہوئی ہے، مثلاً وحدت عقل، ابدیت عالم، مسئلہ انفصال و انجذاب روح، وغیرہ اس میں شک نہیں کہ اندس کا یہودی فلسفی ابن جبرول بھی اسی عہد کے قریب قریب ان مسائل پر بحث کر چکا تھا، تاہم عربی لٹریچر کے اثر کی وجہ سے ابن جبرول کا شمار بھی مشرقی فلاسفہ میں کیا جاتا ہے، جان ارچینا ایک طرف تو مذہب و عقل میں تطبیق دینے کے اصول کا حامی تھا، دوسری طرف اسطو سے بے انتہا اراوت رکھتا تھا، اور میری طرف مغرب میں وحدت الوجود کے مسلک کا موجد مخرج تھا، وحدت الوجود کا مسلک خالص مشرق کا زائید ہے، جان ارچینا کے پیشتر یہ مسلک مغرب کے لئے بالکل اجنبی تھا اور پھر تعجب یہ ہے کہ بالکل بود مذہب کی طرح جان ارچینا کے مسلک وحدت الوجود کی بنیاد بھی وحدت عقل، ابدیت عالم اور مسئلہ انفصال و انجذاب پر تھی، اور تقریباً یہی مسائل ہیں جن کی اشاعت بعد کو ابن رشد نے بھی کی، بلکہ عربی فلسفہ میں وحدت عقل اور مسئلہ انفصال و انجذاب کا بانی ابن رشد تھا، اپنی کتاب "حقیقۃ العالمین" ارچینا اس مسئلہ پر بحث کرتا ہوا لکھتا ہے کہ "عالم کے وجود کے پیشتر تمام چیزیں عقل کل میں موجود تھیں جہاں سے نکل کر انھوں نے الگ الگ تعینات حاصل کئے، لیکن جب یہ تعینات

فنا ہو جائینگے تو اس وقت وہ پھر اسی عقل کل میں جا کر بجا بیٹھے، جہاں سے وہ پہلے نکلی تھیں،
غرض یہ ایک تاریخی حقیقت ہے کہ فلسفہ مدرسیہ اپنے ابتدائی نشوونما ہی کے دور سے مشرقی اثر سے
پذیر ہو رہا تھا، واقعہ یہ ہے کہ اس فلسفہ کا سنگ بنیاد ہی اس وقت رکھا گیا جب اندلسی عربوں کے فلسفیانہ
خیالات کے نمونہ تہم مغرب کی خبر سرزمین میں طبعی وسائل کی مدد سے رفتہ رفتہ قوت پاتے جاتے تھے اور
اون کی مضبوط بار آور شاخیں اور ڈولمین اور ہرا و دھڑ پیتی جا رہی تھیں، جان ارچینا کے بعد دسویں
صدی عیسوی میں مغربی یورپ کے دو فلسفی اموری اور ڈیوڈ ڈی ڈینیٹو مشہور ہوئے، اموری کے نظریات
ابن جبرول سے ملے جلتے ہیں، ڈیوڈ ڈینیٹو نے جو اموری کا شاگرد تھا اپنے فلسفہ کی بنیاد اس مسئلہ پر رکھی کہ ہونے
اولیٰ جو ہر قسم کی شکل و صورت سے معرا ہے اس سے کائنات کا ابتدائی کمون عمل میں آیا ہے، لیکن یہ حقیقت
میں مغربی فلسفہ مشائئہ کا سنگ بنیاد ہے جو اس وقت مغربی فلاسفہ کے لیے قطعاً اجنبی تھا، غرض جان ارچینا کے
فلسفہ وحدت الوجود اموری ڈیوڈ کے مخلوط فلسفہ مشائئہ کے جو اثرات ہم کو اس قدیم عہد میں مغربی یورپ
میں نظر آ رہے ہیں اس کی توجیہ بغیر اس کے قطعاً ناممکن ہے کہ ہم اون کو عربی لٹریچر کے اس اثر کی بنا
منسوب کریں جو ان دنوں براہ فرانس سارے مغربی یورپ میں پھیلتا چلا جا رہا تھا،

مغرب کے یہ فلاسفہ تقریباً سب ابن رشد سے پہلے گزرے ہیں، اس بنا پر یقینی ہے کہ اون کے
فلسفہ کو ابن رشد کے فلسفہ سے کوئی لگاؤ نہ تھا، لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ خاص ابن رشد کے فلسفہ کا
اثر یورپ میں کب سے نمودار ہوا، ایسے اس کی تصنیفات کے ترجموں سے قطع نظر کہ اس کے خاص خاص
نظریات کی مقبولیت یورپ میں کب سے شروع ہوئی، مستشرقین یورپ نے اس کے چار جواب دیئے ہیں
(۱) سب سے قدیم رائے تو یہ ہے کہ سولہویں کی مہجرت کے ایک اسکول کے نصاب تعلیم میں
فروریوس اور ابن رشد کی شرح ارسطو داخل تھیں اس سے معلوم ہوتا ہے کہ سولہویں سے ابن رشد کی

شہرت کی ابتدا ہوئی ہے اس خیال کی بنیاد پر یہ کہ پیرسے ڈی بولیس نے جو اس عہد کا مشہور ذہن تھا اس کا
 کیمبرج کے نصاب تعلیم کا ذکر کرتے ہوئے یہ تصریح کی ہے کہ یہاں فلسفہ میں ابن رشد کی شروح ارسطو
 نصاب میں داخل کی گئیں، ایک اور قدیم روایت میں یہ بیان کیا ہے کہ کیمبرج اور اولیان (واقع اٹلی) دونوں
 مقامات پر گیارہویں صدی عیسوی میں ابن رشد کے شروح ارسطو کا درس ہوتا تھا، اس روایت کی نسبت
 جان آف سائبرس کے جانب بھی کی گئی ہے، ہم ان دونوں روایتوں کے متعلق کوئی فیصلہ نہیں کر سکتے،
 لیکن تعجب یہ ہے کہ ایسی غلط سلا رائے قائم کرنے والے مستشرقین کو یہ خیال نہ رہا کہ فلسفہ میں غریب بن
 رچو وکب تھا،

(۲) دوسری رائے جو مشہور مشرقی ایم جوڑین نے اختیار کی ہے یہ ہے کہ ابن رشد کی وفات کے ساتھ ہی
 (چوتھ) میں واقع ہوئی اور پھر میں اس کی تصنیفات کی شہرت ہونے لگی تھی، اس خیال کی بنیاد
 کہ پیرس کی کونسل میں چوتھ میں منعقد ہوئی تھی جب اموری اور اس کے تلمیذ رشید داؤد ڈینٹسکو کی
 تصنیفات نذر آتش کی گئی ہیں تو اس وقت پوپ کے جانب سے فلسفہ کی اشاعت کے متعلق اتنا ہی حکم جو
 صادر ہوا تھا اس کے الفاظ یہ تھے کہ ”ارسطو کی طبیعات اور بالبعد الطبیعیات کی کتابیں مع اون کے شروح
 و حواشی کے ممنوع الاشاعت قرار دی جاتی ہیں“، ظاہر ہے کہ ان شروح و حواشی سے مراد ابن رشد کی
 شروح و حواشی ہیں، کیونکہ یورپ میں اس نام سے صرف انھیں کی شہرت تھی، لیکن یہ بھی محض قیاسی فریبی
 گوند لسانی بہت پہلے گندی اور ابن سینا کی تصنیفات کے ترجمے کو اچکا تھا، اس کے علاوہ ارسطو اور
 فروریوس کے شروح و حواشی کی بھی یورپ میں بہت پہلے شہرت ہو چکی تھی، اور ابن رشد کی وفات کو
 چوتھ صدی صرف دس ہزار گزرے تھے، اتنی قلیل مدت میں ابن رشد کے شروح و حواشی کا شہرت پا جانا
 کہ کسی عام زمان میں صراحت سے ان کے نام لینے کی حاجت نہ ہو یہ خاص کر اس دور میں تو قطعی محال ہے
 جب آہل کفر ایسے آسمان و مائل اشاعت کا دنیا میں نام تک نہ تھا، اس بنا پر زیادہ تر قرین قیاس

یہ ہر کہ مسئلہ کے اس فرمان میں تھامسطیوس، فروریوس، گندی اور ابن سینا کی تصنیفات ممنوع الاشاعت قرار دی گئی ہوئی جن کے لاطینی ترجمے یورپ میں ایک مدت سے اشاعت پذیر ہو چکے تھے،

(۳۳) ایک اور خیال یہ ہر کہ مسئلہ میں یورپ کے جانب سے جو ایک فرمان صادر ہوا تھا اس میں

امور سی اور ڈیوڈ کی تصنیفات کے علاوہ ابن رشد کی بھی تصنیفات کا کناٹہ ذکر کیا گیا ہے، لیکن واقعہ یہ ہے کہ

کہ قیاس آفرینی میں یہ خیال بھی ایم جو رڈین کی رائے سے کچھ کم نہیں ہو اور اس بنا پر یہ خیال بھی قطعاً

نا قابل قبول ہے، ابن رشد کی شہرت کے متعلق جو اس قدر مبالغہ آمیز خیالات قائم کیے گئے ہیں، ان کی بنا

غالباً یہ معلوم ہوتی ہے کہ امور سی اور ڈیوڈ جن کا ذکر عموماً قدیم فرمانوں میں آیا ہے، ان کے فلسفیانہ نظریے بالکل

میں چونکہ ابن رشد سے ملنے ملتے نظر آتے ہیں، اسلئے فرمانوں میں ان دونوں کا نام دیکھ کر یہ خیال کیا گیا کہ ان کی

کتا بوں کے جملانے اور ممنوع الاشاعت قرار دینے سے محض یہ مقصود تھا کہ ابن رشد کو جو ایک عام شہرت

حاصل ہو چکی تھی، درپردہ اس کا استیصال کیا جائے، لیکن جیسا کہ ہم اوپر بیان کر چکے ہیں، امور سی اور ڈیوڈ

کے فلسفے ابن جبرول سے زیادہ اثر پذیر ہوئے ہیں، باقی ابن رشد کا تو ان کے عہد میں دجور تک نہ تھا، اس

موقع پر یہ یاد رکھنا چاہیے کہ عرب فلاسفہ اندلس میں ابن رشد ہی ایک ایسا فلسفی ہے جو عقل کے مسئلہ میں

جبرول کے جا بجا حوالے پیش کرتا ہے، پس اگر امور سی اور ڈیوڈ کے فلسفہ سے بالواسطہ ابن رشد کی آواز باز گشت

آتی ہے تو اس کی وجہ حقیقت میں یہ ہے کہ اتصال عقل کے مسئلہ میں خود ابن رشد بھی ابن جبرول کا خوشمیر تھا

(۳۴) حقیقت یہ ہے کہ گو یہودیوں میں ابن رشد کی وفات ہی کے بعد سے اس کی تصنیفات کی

اشاعت ہونے لگی تھی، لیکن سچی یورپ میں اس کی شہرت کی ابتدا ۱۲۳۳ء سے ہوئی جب میکال اسکات

اور اس ہم عصر ہرمن نے ابن رشد کی بعض کتابوں کے لاطینی ترجمے شائع کیے ہیں، باقی اس کے پہلے

جتنے بھی متناعی فرمان فلسفہ کی اشاعت کے متعلق پوپ کی جانب سے صادر ہوئے (۱۲۳۰ء و ۱۲۴۱ء)

اسلئے یہ مستشرق رینان کی رائے ہے،

۱۲۳ء میں) ان کا تعلق ابن رشد کے فلسفہ سے نہ تھا بلکہ ان کا تعلق جان ارچینا، اموری، اولیوڈ، کے صوفیانہ فلسفہ اور فروریوس، ثنما، مسطیوس، کندی، فارابی، ابن سینا کے مشائی فلسفہ سے تھا جن کی تصنیفات یورپ میں ایک مدت سے شائع تھیں اور فروریوس اور ثنما مسطیوس کے شروع کے خود اصل یونانی نسخے مشرقی یورپ میں عام طور پر متداول تھے، بات یہ ہو کہ چرچ کو فلسفہ سے قدیمی عداوت تھی، کیونکہ فلسفہ چرچ کے اقتدار اور تسلط کے مٹانے کی کوشش کرتا تھا، اس بنا پر ابن رشد کی کوئی شخصیت نہیں، چرچ اصل فلسفہ ہی کا دشمن تھا۔ یورپ میں اس وقت فلسفہ کے جتنے متعدد فرقے موجود تھے، ان میں سب سے پہلے اس جدید فلسفہ کے نظریات میں ہم کو ابن رشد کا اثر خاص طور پر نمایاں نظر آتا ہو، جس کا نام مذہب خارجیت یا ریلزم تھا، اس مذہب کے بانیوں کا یہ خیال تھا کہ ہر نوع کے اشخاص جزیئہ کا تمام ایسے ذاتیات سے ہوتا ہے جو تمام افراد میں بالمشترک پائے جاتے ہیں اور ان مشترک ذاتیات کا اصلی وجود افراد سے الگ اور مستقل بالذات ہوتا ہو مثلاً انسان کے تمام افراد ایک عام صفت انسانیت میں مشترک ہیں اور خود یہ صفت انسانیت ان افراد سے الگ پائی جاتی ہے، گویا یہ وہی وحدت عقل کا مسئلہ ہے جو ابن رشد کی خاص ایجاد ہے اور جو آگے چل کر ایک عصمت تک یورپ کے فلسفہ میں زیر بحث رہا ہے،

اس مذہب کے خلاف راسلین (متسلمہ) نے نامیلزم یا اسمیت کے نام سے ایک مذہب ایجاد کیا، جس کا مطلب یہ ہے کہ اس قسم کے مشترک کلیات عامہ جو ایک نوع کے تمام افراد میں یکساں پائے جاتے ہیں ان کا وجود خارج میں ان افراد سے الگ نہیں ہوتا، بلکہ حقیقت میں یہ زبان کی تعبیریں ہیں جو مشترک اوصاف انسانی کے لیے ذہن نے وضع کی ہیں، راسلین کے بعد ایملارڈ نے جو اس مذہب کا زبردست وکیل ہوا، یہ مذہب خارجیت کا انہیں دلائل سے ابطال کیا جو بعد کہ ابن رشد کے مسلک وحدت عقل کے خلاف استعمال کی گئیں اور اس طرح گویا ایملارڈ پہلا شخص ہے جس نے ٹامس ایکویناس، جیل دی روم اور دیگر مخالفین ابن رشد کے لیے راستہ صاف کیا،

بن شدہ بہ نسبت زیادہ تر سب سے زیادہ تر تین فریقوں میں تقسیم ہوئے۔ یہ تین فریقوں میں سے پہلے فریق جسے ہائی سینٹ
 فرانسس نے تیرھویں صدی عیسوی میں پوپ اور چرچ کے خلاف علم بغاوت بلند کیا تھا، سینٹ فرانسس
 فلسفہ میں پیدا ہوا، اس کی ولادت کے متعلق عجیب و غریب معجزات و کرامات بیان کیے جاتے ہیں،
 اور اس کی زندگی بھی استفادہ پر مبنی تھی کہ لوگوں کا میلان اس کے جانب روز بروز بڑھتا چلا جاتا تھا،
 چنانچہ فلسفہ میں جبکہ سینٹ فرانسس نہایت کسن تھا اس کے پیروں کی تعداد پانچ ہزار سے اوپر
 ہو گئی تھی، یہ لوگ نہایت سادہ زندگی بسر کرتے تھے اور روپیہ جمع کرنا حرام خیال کرتے تھے، غربا کی تعداد
 ان میں زیادہ تھی جو چرچ کے پیروں کے برعکس مذہب کے اصول رواداری پر سختی سے عامل تھے،
 اور اسی وجہ سے ان میں صوفی مشرب لوگوں کا سا انکسار پیدا ہو گیا تھا، باوجود اس کے چونکہ ان
 لوگوں کا یہ عقیدہ تھا کہ سینٹ فرانسس مسیحیت کی اصلاح کے لیے خدا کی جانب سے مبعوث ہوا ہے،
 اس لیے یہ اپنے پیروں کو مسیح کا ہم رتبہ سمجھتے تھے اور پوپ کی روحانی حکومت کے سخت خلاف تھے، چنانچہ چرچ
 کی مخالفت کی بدولت ہزاروں کی تعداد میں یہ لوگ قتل کیے گئے، اس زمانہ میں عربوں کا اثر ترقی پذیر تھا،
 اس لیے یورپ کے آزاد خیال لوگ جو چرچ کے روحانی اقتدار کی مخالفت پر علانیہ کمر بستہ رہتے تھے قدرتنا
 عربی اثر کے دامن عافیت میں پناہ لینے پر مجبور ہوتے تھے، اس فرقہ کا سنگ بنیاد اگرچہ مذہبی اصول پر
 رکھا گیا تھا اور اس لیے اس کو فلسفہ سے کوئی لگاؤ نہ تھا تاہم آزاد خیالی کی بدولت ان لوگوں کو بھی عربی
 فلسفہ کی جانب متوجہ ہونا پڑا،

اگر نڈیس اس فرقہ کا پہلا فلسفی ہو، اس کی ولادت بارہویں صدی کے آخر کی ہو، پیرس میں
 تعلیم پائی تھی، ارسطو کی مابعد الطبیعیات کی اس نے ایک شرح بھی لکھی ہے، یہ اپنے عہد کا مینیٹر فلسفہ دان
 اور مشہور تھا اس کی مابعد الطبیعیات کی شرح میں عربی فلسفہ کا اثر صنف صنف پر نمایاں ہے، چنانچہ وہ جا بجا

غزالی اور ابن سینا کے اقتباسات خلوص و عقیدت کے رنگ میں نقل کرتا ہے، ابن رشد کے اقتباس بہت کم ہیں اور بہت ہی تو دوسروں سے نقل کئے ہیں عقل کے مسئلہ میں ابن رشد کی بیش بہا تحقیقات کا اس کی کتاب میں کمترین تہ نہیں چلتا، صرف اس طرح کے ابتدائی خیالات نقل کر دیئے ہیں، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ابن رشد کی تصنیفات سے قطعاً بیگانہ تھا،

اگر نڈر کے بعد اس کے تلمیذ رشید جاندی لاروشل نے فلسفہ میں وہی روش اختیار کی جو اس کے گیارہ روزگار استاد نے اختیار کی تھی یعنی اس نے علانیہ ابن سینا کی پیروی کا اظہار کیا اور علم النفس پر جو کچھ اس نے لکھا تھا متر ابن سینا سے ماخوذ تھا،

فرانسسکن فرتہ کا اصلی علمی مرکز اسکسفورڈ میں تھا جہاں فلسفہ ابن رشد کے جراثیم بکثرت پھیلے ہوئے تھے، چنانچہ یہ عقیدہ کہ عقل فعال انسان سے الگ ایک مستقل بالذات جوہر ہے اسکسفورڈ میں عام طور پر تسلیم کر لیا گیا تھا، اس یونیورسٹی سے ابن رشد کے خیال لوگ کثیر تعداد میں پیدا ہوئے، گویا یہاں فلسفہ مد رسیہ میں ابن رشد کا فلسفہ تقریباً بالکل ضم ہو گیا تھا،

اسی سلسلہ میں راجر بیکن انگلستان کے فرانسسکن فرتہ کا پہلا فلسفی ہے جو علانیہ ابن رشد کے خیالات کو نقل کرتا اور دیگر عرب فلاسفہ پر ابن رشد کو فوقیت دیتا ہے، راجر بیکن ۱۲۱۵ء میں انگلستان میں پیدا ہوا، ابتدائی تعلیم اسکسفورڈ یونیورسٹی میں حاصل کی، اس کے بعد پیرس جا کر ڈاکٹر کی ڈگری لی، یہ متعدد علوم و فنون میں ماہر تھا، عربی زبان اس نے از خود حاصل کی تھی اور یونانی سے بھی واقف تھا، اکثر عربی اور یونانی کی کتابیں مطالعہ میں رہتی تھیں، پیرس سے واپس آ کر اس نے راہبانہ زندگی اختیار کی اپنے عہد کے دوران کا فلسفیانہ بحثوں سے سبزار تھا اور نظری اور عملی ریاضیات سے واقفیت کی بدولت طبیعیات کے جناب اس کو زیادہ میلان تھا، اس کی تصنیفات سے پتہ چلتا ہے کہ میکانکس وغیرہ علوم سے بھی

واقفیت رکھتا تھا اور علم کیمیا میں خاص خاص اصول ایجاد کیے تھے لیکن اس کی تمام علمی جدوجہد کا حاصل یہ نکلا کہ اس کے جاہل اہناس وطن عجیب و غریب طبی اصول کی واقفیت کی بدولت اس کو جادوگر سمجھنے لگے بلکہ بعض حاسدون نے یہاں تک مشہور کر دیا کہ اپنے وہ علمی آلات کے ذریعہ جنوں اور بھوتوں سے بات چیت کیا کرتا ہے، یہ الزام اس زمانہ میں بہت سخت تھا، چنانچہ اس الزام میں ہزاروں لاکھوں آدمی پوپ کے فرمان کے بموجب جلا ڈالے جا چکے تھے، یہ خبریں جب پوپ تاکہ پنچین تو وہاں سے حکم آیا کہ اسکی فلسفیانہ کتابیں اور علمی آلات روم بھیجے جائیں تاکہ وہاں یہ امتحان کیا جائے کہ راجر بیکن کے یہ کارنامے کس طرح ظہور میں آتے ہیں، یہ واقعہ ۱۲۹۲ء کا ہے اس وقت یہ شورش کسی وجہ سے دب گئی، مگر ۱۲۹۷ء میں اسکے شعلے نہایت تیزی سے بھڑک اٹھے، فرانسیسکن فرقہ کا ایک مشہور لیڈر جیروم ڈی سیل اس کا دشمن ہو گیا اور پوپ نکولس چہارم سے اس نے اس مضمون کا ایک فرمان حاصل کر لیا کہ راجر بیکن اپنے محمدانہ خیالات اور سحر فسون سازی کی بنا پر قید خانے بھیجا جائے، چنانچہ ایک عرصہ تک قید رہا، مگر آخر میں دوستوں کی سفارش کی بدولت اس کو رومی نصیب ہوئی ۱۲۹۹ء میں آکسفورڈ میں انتقال کیا،

راجر بیکن کا فلسفہ عربی فلسفہ سے بہت ملتا جلتا ہے، اس زمانہ میں فرانسیسکان اور ڈومینیکن فرقوں کے مابین جن علمی مسائل پر مناظرہ ہوتا تھا اُن میں ایک مسئلہ بھی تھا کہ عقل فعال نفس ناقصہ کا کوئی اعلیٰ ترین کمال ہے یا انسان سے الگ مستقل بالذات جو ہر ہر عربون کے مشائی فلسفہ سے یہ پتہ چلتا ہے کہ عقل فعال نہ صرف انسان سے علاحدہ مستقل بالذات جو ہر روحانی ہے بلکہ وہی اصل میں خدا ہے، عرب فلاسفہ عقل فعال کو خدا تو نہیں کہتے، تاہم یونانیوں کی طرح وہ اس کو مستقل بالذات جو ہر مانتے ہیں، ڈومینیکن فرقہ عربی فلسفہ کے اثر کو نشانہ چاہتا تھا لیکن فرانسیسکن فرقہ عربی فلسفہ کا حامی تھا، اس بنا پر مسئلہ بھی ان دونوں فرقوں میں زیر بحث تھا، راجر بیکن آکسفورڈ کے دوسرے فلاسفہ کی طرح عربی فلسفہ کی اکثر حمایت کرتا تھا، چنانچہ اس مسئلہ پر

انسانی نفس پر کئی بڑے بڑے فلسفیان نے بحث کی ہے۔ یہ بحثیں نہایت ہی مشکل ہیں۔ لیکن ہم لوگ کہتے ہیں کہ عقل فعال خود ہمارے نفس نامیہ کی ایک حالت کا نام ہے، لیکن یہ خیال میرے نزدیک نہایت غلط ہے۔ دوسرے موقع پر لکھتا ہوں انسان کا نفس نامیہ از خود علم حاصل کرنے کے قابل ہے جب تک ایزوی مسائل سے اس پر فیضان نہ ہو لیکن یہ فیضان کس طرح ہوتا ہے؟ عقل فعال کے ذریعہ سے جو انسان اور خدا کے درمیان ایک واسطہ اور انسان سے الگ ایک مستقل بالذات روحانی جوہر ہے۔

راجہ یحییٰ کی تصنیفات سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ ابن رشد سے بھی اچھی طرح واقف تھا، چنانچہ ابن رشد کا نام جہاں لیتا ہے خلوص عقیدت سے لیتا ہے اور اکثر اس کے خیالات نقل کرتا ہے، ایک موقع پر کہتا ہے، ابن سینا پہلا شخص ہے جس نے ارسطو کے فلسفہ کو دنیا میں شہرت دی لیکن سب سے بڑا فلسفی ابن رشد ہے جو ابن سینا سے اکثر اختلاف کرتا ہے، ابن رشد کا فلسفہ ایک عرصہ تک نامقبول رہا، مگر اب دنیا کے تقریباً تمام فلسفیوں نے اس کو تسلیم کر لیا ہے، وجہ یہ ہے کہ ارسطو کے فلسفہ کی صحیح تشریح اسی نے کی ہے، گو اس کے خیالات پر کبھی کبھی تنقید کرتا ہوں، مگر اصولاً اس کی اصابت رائے کا مشرف ہوں ایک موقع پر کہتا ہے ابن سینا کے بعد ابن رشد نے اگلے فلاسفہ کے خیالات کی بہت تصحیح کی اگرچہ کہیں کہیں خود اس کے خیالات کی تصحیح و تکمیل کی بھی ضرورت ہو، تاہم بحیثیت مجموعی اس کی نظر بہت گہری جاتی ہے اور رائے سب سے زیادہ مناسب ہوتی ہے، راجہ یحییٰ ابن رشد کی شرح طبعیات، شرح مقالہ فی الروح، شرح مقالہ فی السما والاعالم سے بہت زیادہ اقتباس نقل کرتا ہے، چونکہ اس کو اپنے عہد کی دور از کار بحثوں سے نفرت تھی اور اپنے ہم عصروں کے برعکس ایسی کتابیں زیادہ مطالعہ میں رکھتا تھا جن میں لفظی بحثیں کم اور معلومات زیادہ ہوں، اس لیے وہ جا بجا اپنے ہم عصروں پر حیرت کا اظہار کرتا ہے، کہ یہ لوگ قدیم طرز کی کتابوں کے چھپے پڑے رہتے ہیں اور نئے آزاد خیالی فلسفوں کی کتابیں کم دیکھتے ہیں جن سے علوم میں اضافہ ہونے کی زیادہ توقع ہے،

راجرہیکن کے بعد ڈنس اسکوٹس بہت مشہور ہوا، یہ پہلے ابن رشد کے مخالف فلسفی ٹامس اکیوٹا کا
پیر و تھا، مگر بعد کو اس مسئلہ میں کہ خدا کو انسان کے افعال پر کوئی اختیار نہیں اس کا مخالف ہو گیا اور
اپنا ایک الگ فرقہ بنالیا، چنانچہ اس وقت سے پیروان ٹامس اور پیروان اسکوٹس کے وہ علمی مناظر
شروع ہو گئے جو اسکوٹس کا شک فلاسفی کی تاریخ میں بہت شہرت رکھتے ہیں،

ڈنس اسکوٹس اور سینٹ ٹامس کے درمیان خلق افعال عباد کے مسئلہ کے علاوہ یہ مسئلہ بھی
ماہ الزراع تھا کہ خدا مادہ و صورت دونوں کا خالق ہو یا مادہ آپ سے آپ پیدا ہوا اور خدا نے صرف
صورت کی تشکیل کر دی، ابن رشد نے مسئلہ تخلیق کے مقابلہ میں مسئلہ ابدیت عالم کی حمایت کی تھی، سینٹ
ٹامس ابن رشد کے مقابلہ میں یہ کہتا تھا کہ مادہ کا وجود بلا صورت کے نہیں ہو سکتا اس لیے ازلیت مادہ کا
خیال باطل ہے جو مادہ کے ساتھ صورتیں بھی قدیم ہوں گی، ڈنس اسکوٹس نے یہ ثابت کیا کہ مادہ بغیر صورت کے
پایا جاسکتا ہے، بلکہ عمل تخلیق کا ابتدائی ثمرہ صورت اس قدر ہے کہ مادہ صورت کا جامہ پہن لے، یعنی نفسیات
کے مرتبہ میں وہ خود غیر مصور ہو، یہی غیر مصور مادہ کائنات کی اصل ہے، ڈنس اسکوٹس نے ابن رشد سے
صرف اس بات میں اختلاف کیا ہے کہ ابتداً مثلثہ صورت کے اتصال کے بعد مادہ کو لاحق ہوتے ہیں یا
قبل اتصال کے بعد مادہ کو لاحق ہوتے ہیں یا قبل اتصال کے بھی وہ مادہ میں پائے جاتے ہیں، بالفاظ
دیگر ابتداً مثلثہ کا وجود مادہ میں صورت کی وجہ سے ہوتا ہے یا نفس مادہ انکا حامل ہو باقی اس جزئی اختلاف
کے علاوہ نفس مسئلہ ابدیت عالم میں وہ بالکل ابن رشد کا پیال ہے،

مسئلہ وحدت عقل میں ڈنس اسکوٹس ابن رشد کا نہ صرف مخالف ہے بلکہ وہ اس مسئلہ کے موجد کو
داررہ انسانیت سے خارج سمجھتا ہے، اس کے علاوہ ڈنس اسکوٹس اور ادم پورپ میں یہ غلط فہمی پھیلا
کے باعث ہوئے ہیں کہ ارسطو حیات بعد الموت کا قائل نہ تھا، ابن رشد چونکہ ارسطو کا شارح سمجھا جاتا تھا

اس بنا پر اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوا کہ چودھویں صدی عیسوی میں فلسفہ ابن رشد کے نام سے ایک مجددانہ مذہب یورپ میں پھیل گیا، حالانکہ ابن رشد غریب اس الزام سے بالکل بری تھا،

فرانسیسکن فرقہ کی تعلیمی کوششیں صرف انگلستان تک محدود تھیں، مغربی یورپ میں عربی فلسفہ کی اشاعت سب سے پہلے فرانس کے راستہ سے ہوئی تھی اور یہیں یہودی فلاسفہ بھی سکونت پذیر تھے۔ جنسون نے یورپ میں سب سے پہلے ابن رشد کا اثر پھیلایا تھا، فرانس میں بھی اور مقامات کی طرح دو فرقے

سارلون یونیورسٹی میں مخالفین ابن رشد کے فلسفہ کا درس ہوتا تھا اور پیرس میں ابن رشد کا فلسفہ پڑھا جاتا تھا، سیکر جو اس یونیورسٹی کا ایک مشہور پروفیسر تھا ابن رشد کے عقیدہ متدیسر دون میں تھا، چنانچہ

تاس نے اپنی کتاب ”رد ابن رشد“ میں اکثر اس پر حملے کیے ہیں، سیکر اپنی کتابوں میں ابن رشد اور موسیٰ بن میمون کے اقتباسات کا بجا نقل کرتا ہے اور کتاب ”نفس“ میں تو اس نے وحدت عقل کا مسئلہ بالکل تسلیم کر لیا، سیکر اور گرانڈوسی ابویل نے سلسلہ میں پیرس یونیورسٹی کو جو کتابیں تحفہ میں عنایت کی ہیں ان میں عربی فلسفہ کی کتابیں بکثرت تھیں،

سارلون یونیورسٹی چونکہ مسیحیت کے عقیدہ عام کی حمایت کرتی تھی، اسلئے ان دونوں یونیورسٹیوں کے درمیان مناظروں کا سلسلہ جاری ہو گیا، اور مناظروں سے نوبت یہاں تک پہنچی کہ کبھی کبھی فساد بھی ہو جاتے تھے، فساد کی اصل بنیاد تھی کہ سارلون وائے سارے مغربی چرچ کو اپنے اقتدار میں رکھنا چاہتے تھے، پیرس یونیورسٹی میں فلسفہ ابن رشد کے درس و اشاعت کا کارگر حیلہ ان کے ہاتھ لگ گیا، یونیورسٹی کے خلاف مذہبی شورش برپا کر کے ان سیاسی مقاصد کا حاصل کر لینا آسان تھا، چنانچہ پہلے سلسلہ میں سارلون والوں کی کوشش پر پوپ کے جانب سے یونیورسٹی کے چانسلر کے نام ایک فرمان اس مضمون کا بھیجا گیا کہ یونیورسٹی کو ایسے مضمون پر مناظرہ کرنے سے باز رہنا چاہیے جن سے فساد کا اندیشہ ہو، جب اس کا کچھ اثر نہ ہوا،

تو سارہون والون نے پوپ الکزنڈر چہارم سے چہرہ سات برس کے عرصہ میں چالیس فرمان اس مضمون کے شائع کرائے کہ عربی فلسفہ کا پڑھنا پڑھانا حرام ہے، اس کے بعد ۱۲۶۹ء میں ان لوگوں نے پیرس میں علماء کی ایک مجلس منعقد کی جس نے اس مضمون کا ایک فرمان صادر کیا کہ یہ مقدس مذہبی مجلس اون لوگوں کے فاسد العقیدہ ہونیکا فتویٰ دیتی ہے جو امور ذیل کے قائل ہوں،

(۱) تمام انسانوں میں ایک ہی عقل پائی جاتی ہے،

(۲) عالم ازلی ہے،

(۳) انسان کا سلسلہ کسی آدم میں تک انتہی نہیں ہوتا،

(۴) نفس جسم کے ساتھ فنا ہو جاتا ہے،

(۵) خدا جزئیات کا عالم نہیں،

(۶) بندوں کے افعال میں خدا کو کوئی اختیار حاصل نہیں،

(۷) خدا قابل فنا اشیا کو ابدی نہیں کر سکتا،

سارہون والون کی ان کوششوں کے باوجود پیرس یونیورسٹی کے پروفیسر عربی فلسفہ خالص فلسفہ ابن شد کے حامی اب بھی تھے، چنانچہ ۱۲۷۹ء میں مخالفت فریق کے لیڈر ایٹنی پمپیر نے پاریس کی ایک کثیر جماعت سے مشورہ لیکر دوسرا فرمان شائع کیا جس میں امور مذکورہ بالا کے علاوہ ان جدید عقاید کی بھی تصحیح تھی جن کے ماننے سے آدمی کافر ہو جاتا ہے،

اس عام مذہبی شور و شعل کے دوران میں یونیورسٹی کے بعض پروفیسروں کی نہایت بری گت بنائی جاتی تھی، ایمان ڈی ٹورانی یونیورسٹی کا نہایت قابلِ رحم پروفیسر تھا اور ٹامس ڈی کنتیئر کی مصیبت اس سے زیادہ دردناک تھی، ڈیمنیکن فرقة کا مشہور شاعر انٹی انلوگوں کا تسخیر کیا کرتا تھا، چنانچہ ڈیمنیکن کی جو کوئی ہتھکڑی مشہور ہوئی کہ ان بیچاروں کو زندگی و بھر ہوگی،

(۳)

پیڈ وایونیورسٹی (مشرقی یورپ)

عربی فلسفہ کا اثر و راستوں سے یورپ میں داخل ہوا تھا، ایک براہِ فرانس اور دوسرے براہِ اٹلی، جزیرہ ہسپانیہ اور جنوبی اٹلی پر عربوں کا سیاسی اقتدار تھا، اور یہاں بڑے بڑے کالج بھی انھوں نے قائم کئے تھے، عربی اثر کے پیشتر اٹلی میں روم سب سے بڑا علمی اور مذہبی مرکز شمار کیا جاتا تھا، لیکن عربی اثر کے بعد سے یہ مرکز پیڈ واین منتقل ہو گیا، کیونکہ روم کی سرزمین یورپ کے زیر اقتدار ہونے کے باعث ظلمتگاہِ جہل بنی ہوئی تھی اور عربی فلسفہ سے تو خاص کر اس کو عداوت تھی، پیڈ وایونیورسٹی کے خصوصیات حسب ذیل تھے،

(۱) گو فلسفہِ مدیسیہ کا درس یہاں بھی ہوتا تھا، مگر یورپ میں ابن رشد کی شہرت سب سے زیادہ اسی یونیورسٹی کی بدولت ہوئی، چنانچہ ابن رشد کے مذہب میں داخل ہونا اور ابن رشد کی پیروی پر فخر و نامور کرنا یہاں فیشن میں داخل ہو گیا تھا،

(۲) یہاں ابن رشد کی کتابوں کے نسخے سے ترجمے کیے گئے اور پروفیسروں نے مخصوص اس کی کتابوں کی شرحیں اور خلاصے لکھے،

(۳) ابن رشد کے مقابلہ میں یہاں نئے مذہب ایجاد ہوئے مثلاً اسکندریہ میں یعنی اسکندریہ دوسری کے پیرو اور افلاطونین یعنی افلاطون کے پیرو اور ان فرقوں کی پیدائش اور ان کی باہمی معرکہ آرائیاں آہ گئے تفصیل سے ذکر ہون گی)

(۴) فرانس اور مغربی یورپ کے دیگر ممالک میں اصحابِ حکمت (سائنس) جدید اور اصحابِ فلسفہ جدید (مثلاً نیوٹن، گلیلیو، لارڈ کیلن، ڈی کارٹ وغیرہم) کی تحقیق و اجتہاد کے علی الرغم سترہویں صدی

عیسوی تک یہاں کے مشہور پروفیسر اپنی وضع نباہتے رہتے، چنانچہ یہاں کا آخری فلسفی ڈی کریمیونی تھا جس کے عہد تک ابن رشد کا فلسفہ یہاں پڑھا جاتا تھا، لہٰذا ۱۲۳۷ء اس کا سال وفات ہے، ڈی کریمیونی کے متعلق یہ مشہور ہے کہ زحل کے توابع سیارات کا جب انکشاف کیا گیا تو اس نے دور بین کے استعمال کی اس بنا پر مخالفت شروع کی کہ ان سے ایسی چیزوں کا انکشاف ہوتا ہے جن کا ارسطو قائل نہ تھا، (۵) پیڈوایونیورسٹی کی بنیاد علمی تحریک پر تھی، اس لیے یہاں کے پروفیسر کثیر تعداد میں موجود رہتے تھے جن کے علمی کارنامے صرف اس قدر تھے کہ طالب علموں کے سامنے ان کے جو کچھ ہوا کرتے تھے یا وہ طالب علموں کو جو نوٹ لکھواتے تھے وہ یونیورسٹی کی طرف سے مدون کر لیے جاتے تھے، لیکن ان حواشی و تشریح کی قدر و قیمت اس سے زیادہ کچھ نہ تھی کہ طالب علموں کو ان کے ذریعہ کتابوں کے دقیق مطالب حل کرنے میں آسانی ہوتی تھی اس کے علاوہ ان پروفیسروں کی تصنیفات علماء اور محققین فن کے کچھ کام نہ آتی تھیں،

(۶) پیڈو اسکے علماء درس و تدریس میں مشغول رہتے تھے اور جہاں ان کو معقول مشاہرہ کی امید ہوتی تھی وہاں نکل جاتے تھے، اس بنا پر پیڈو اسکے نصاب تعلیم اور یہاں کی تصنیفات کا اثر اعلیٰ باہر دور دور پھیلتا جاتا تھا،

اس یونیورسٹی میں جس نے سب سے پہلے ابن رشد کا فلسفہ داخل نصاب کیا ہے وہ پطرس و ابانوام ایک شخص تھا، مشہور ہے کہ یورپ میں طبی حیثیت سے ابن رشد کی شہرت کا سنگ بنیاد رکھنے والا بھی یہی شخص ہے، مگر باوجود اس کے عجیب بات ہے کہ ابن رشد کی خاص طبی تصنیفات مثلاً کتاب الکلیات وغیرہ سے وہ واقف نہ تھا، یہاں تک کہ طبی مسائل کے متعلق ابن رشد کے جتنے اقتباس اس نے حاصل کیے ہیں وہ اس کی فلسفیانہ کتابوں سے نقل کیے ہیں، بہر حال یونیورسٹی میں طب کا شعبہ اسی کے دم سے قائم ہوا اور سب سے پہلے ابن رشد کی کتابیں نصاب میں داخل کی گئیں، اس عہد میں احتساب

عقائد کا حکمہ قائم ہو چکا تھا جس عربی اثر فاضل ابن رشد کے فلسفہ اور نجوم و انون سے عداوت تھی، چنانچہ پلوگنگا ایک باشندہ سیکوڈی اسکولی ۱۳۲۴ء میں اس بنا پر زندہ جلایا جا چکا تھا کہ وہ نجوم دان تھا، اور مذہب کے خلاف لوگوں کو بھڑکاتا تھا، پطرس و ابانوبی گوین حیات تک اس حکمہ کی زد سے محفوظ رہا، لیکن اس کی آنکھ بند ہوتے ہی اس حکمہ نے اس کی لاش پر قبضہ کر کے اس کو جلادیا اور اس کی تصنیفات پر زندہ پڑھ کر کے ہر امین اڑا دی گئیں،

پطرس و ابانوبی کے بعد یونیورسٹی کے دو پروفیسر مین ڈی جلفٹن اور فرار ابانوبی بہت مشہور ہوئے، مین ڈی جانڈان پیرس کا رہنے والا تھا اور ابتدائی تعلیم بھی وہیں پائی تھی، مگر اس کی شہرت میڈوا میں آکر ہوئی جہاں وہ رئیس الفلاسفہ مشہور ہو گیا، پطرس و ابانوبی کے یہ خاص دوستوں میں تھا اور اسی کی تحریک پر اس کو ابن رشد کے مطالعہ کا شوق پیدا ہوا تھا، چنانچہ آخر میں وہ ابن رشد کا اس قدر متفق ہو گیا کہ اپنی کتابوں میں وہ اس کو متحر و ماہر حکیم اور حق و صداقت کے حامی و غیرہ بڑے بڑے الفاظ سے یاد کرتا، ابن رشد کی اکثر کتابوں پر اس کے تعلیقات و حواشی ہیں، فاضل رسالہ جوابہرا لکون پر جو اس کا حاشیہ ہے، وہ دس مین ۱۳۸۸ء و ۱۳۹۶ء میں متعدد مرتبہ چھاپا گیا، اس حاشیہ میں اس نے قدامت فلاک کے نظریہ کی بہت زور شور سے حمایت کی ہے اور مخالفین کے جواب دیئے ہیں، اس کی کتابوں میں سب سے زیادہ مشہور تعلیقات علی مقالہ فی الروح، ہے یہ رسالہ سوال و جواب کے طور پر لکھا ہے اور ابن رشد کے فلسفہ کی حمایت کی ہے، اس رسالہ میں جن مسائل سے بحث کی گئی ہے ان میں سے بعض نمونہ کے طور پر حسب ذیل ہیں،

(۱) عقل فعال واجب قدیم ہے (۲) عقل فعال نفس ناطقہ انسانی سے الگ قائم بالذات جو ہر شے، (۳) مسئلہ اس عہد میں سینٹ تھامس وغیرہ مخالفین ابن رشد نے ایجاد کیا تھا، (۴) کیا عقل بالماوہ یا عقل بالقوہ عقل فعال کا اور اک کر سکتی ہے،

ابن رشد کے فلسفہ کے متنازع نظریہ وحدت عقل پر غامض فرسائی کرتے وقت اس کے خیالات میں

اضطراب پیدا ہو جاتا ہے کبھی وہ ابن رشد کی رائے کے مطابق فیصلہ کرتا ہے اور کبھی اس کے خلاف ہو جاتا ہے، مثلاً ایک جگہ وہ کہتا ہے کہ اگر تمام انسانوں میں ایک ہی عقل پائی جائیگی تو وہ تضاد و اوصاف سے متصف ہوگی اور یہ محال ہے، آخر میں وہ گھبرا کر یہ فیصلہ کرتا ہے کہ گو ابن رشد کا مسلک پوری طرح میری سمجھ میں آ گیا ہے، مگر مجھے اس پر تسکین نہیں ہوتی، میرا خیال ہے کہ تمام انسانوں میں ایک عقل نہیں پائی جاتی بلکہ ہر انسان میں جدا جدا عقلیں پائی جاتی ہیں اس مسئلہ کے علاوہ عقل کے متعلق اور مسائل میں بھی اس نے ابن رشد کے خلاف رائے اختیار کی ہے،

یونیورسٹی کا دوسرا پروفیسر فراربا نو بولونگ کارہنے والا تھا اور پیڈوا میں درس دیتا تھا، اس نے ابن رشد کی تلخیص کتاب الطبیعیۃ کی شرح لکھی ہے جس کی بدولت وہ رئیس الحکماء مشہور ہو گیا مصنف نے اس کتاب میں وعدہ کیا ہے کہ کتاب السار والعالَم پر بھی ایک شرح لکھو لگتا ہے فراربا نو پیروان ابن رشد میں مدرسہ کے علاوہ اور کوئی شہرت نہیں رکھتا اور نہ اس کی کتابوں میں کوئی خاص جہت پائی جاتی ہے، ان پروفیسروں کے علاوہ پالڈی وینس (المتوفی ۱۲۲۹ء) گائٹنوا (از ۱۳۸۱ء تا ۱۴۶۵ء) اور وینس وغیرہ پیڈوا کے مشہور پروفیسرین، جنہوں نے ابن رشد کی کتابوں کی خدمت میں عمریں گزار دیں، چنانچہ ان لوگوں کی کوششوں کا نتیجہ یہ ہوا کہ پندرہویں صدی عیسوی میں اٹلی کی درگاہوں میں ارسطو کا فلسفہ علانیہ پڑایا جاتا تھا، اور رومن کیتھولک فرقہ کے عیسائی ضرورت کے موقعوں پر ارسطو اور ابن رشد کے اقتباسات سند میں پیش کرتے تھے،

سولہویں صدی عیسوی میں ابن رشد کے نئے ترجموں کی تحریک نئے سرے سے شروع ہوئی، تیرہویں صدی کے لاطینی ترجمے ان کا رفتہ ہو گئے تھے، ابتدا میں جو ترجمے کئے گئے تھے وہ اٹلی عربی سے لاطینی یا عبرانی میں کیے گئے تھے، لیکن اب متعدد وجوہ سے عربی کے اصل نسخے پامید ہو چکے تھے اسلئے ان نئے ترجموں میں عبرانی مدد لینا ناگزیر تھا، یہی وجہ تھی کہ ان نئے مترجموں میں بھی زیادہ تر وہ یہودی علماء شامل تھے جو پیڈوا میں

فلسفہ کا درس دیتے تھے، ان میں پہلا مشہور مترجم یعقوب مائیلو تھا، یہ اسپین کا رہنے والا تھا اور پال سوم کے دربار میں طبیب خاص کے عہدہ پر ممتاز تھا، اس نے تقریباً ابن رشد کے تمام اگلے مترجموں کی دوبارہ تصحیح کی اور نئے سرے سے ان کو شائع کیا،

نپلز کا ایک یہودی ابراہیم نامی جو پیڈوا میں طبابت کا پیشہ کرتا تھا اس عہد کا دوسرا مترجم تھا اس نے زیادہ تر فن خطابت اور فن شعری کتابیں ترجمہ کیں، اس سلسلہ میں پال اسرائیلی نے تخصیصات کتاب السما والاعمال اور تخیض مابعد الطبیعیات، ویٹل نیس نے مقالہ فی الکون والفساد، نیلپز کے طبیب کالو کالونیم نے نہافت التہافت اور مقالہ اتصال عقل کے ترجمے دوبارہ شائع کیے، الیاس دیوچو جو پیڈوا کا آخری یہودی فیلسوف تھا، اس عہد کا نہایت مستند مترجم ہوا ہے، اس نے رسالہ جہولکون کا ترجمہ ۱۲۷۷ء میں شائع کیا،

ان نئے مترجموں کی فہرست میں ایک سیسی مترجم کا بھی نام ملتا ہے، یعنی پیڈوا کا پروفیسر دیوچا مشہور ہے کہ اس نے بعض یونانی کتابوں کے ترجمہ بھی کیے تھے انا لوطیقا الاوئی والثانیہ کی تینوں قسم کی تخصیصات اسی نے شائع کیں، سولہویں صدی کے آخرین طبی کتابوں کے ترجمے کی بھی تحریک شروع ہوئی اور یہ صدی ختم ہوتے ہوئے انکا بھی ترجمہ ہو گیا، ان نئے تراجم کی بڑی خصوصیت یہ تھی کہ مطبع کی ایجاد کی وجہ سے ادن کے متعدد صحیح نسخے بیک وقت دستیاب ہو سکتے تھے، چنانچہ جینیٹ، سیکولینی، اراوڈو جو اس عہد میں ابن رشد کے مشہور پبلشر تھے اس بات کا زیادہ خیال رکھتے تھے کہ غلط نسخے نہ شائع ہوئے پائیں،

سولہویں صدی کے آخر میں پیڈوا کا پروفیسر زرا بیل بہت مشہور ہوا، اس نے تقریباً ۱۵۱۲ء سے ۱۵۸۹ء تک درس دیا، یہی مشکل مسائل میں وہ ابن رشد کے اقتباس جابجا نقل کرتا ہے، گو بعض موقعوں پر اس کی رائے ابن رشد کے خلاف ہوتی ہے، ارسطو نے افلاک کی حرکت سے

خدا کا ثبوت دیا ہو، ابن سینا نے بجائے اس کے امکان و حدوث کو خدا کے ثبوت میں پیش کیا ہو، ابن رشد
 ارسطو کے ساتھ تھا، لیکن یورپ میں دو فریق ہو گئے تھے ایک ابن سینا کا مؤید تھا اور دوسرا ابن رشد کا
 زیرا سیلانے ابن رشد کی حمایت کی اور یہ ثابت کیا کہ انفلک کی حرکت کہ علاوہ کسی اور طریقہ سے
 خدا کا وجود ثابت نہیں کیا جاسکتا، علم نفس میں اس کی بعض رائیں ابن رشد کے خلاف ہیں، مثلاً
 وہ اس بات کا قائل ہو کہ دنیا میں جتنے انسان ہیں اتنی ہی عقلیں ہیں، ایک عقل تمام انسانوں میں
 مشترک نہیں ہو، نفس انفرادی اپنی ماہیت کے اعتبار سے فانی ہو، مگر اس حیثیت سے کہ واجب بالذات
 یعنی باری تعالیٰ کے جانب اس کے جعل کا استناد ہو، یعنی واجب بالذات نے اس کو پیدا کیا جو وہ
 غیر فانی ہو، گویا اس میں وجوب کی نشان اس کے خالق کی وجہ سے پیدا ہو گئی ہو،

اسی عہد میں پنڈیسیدو ایک اور پروفیسر تھا جس کے لکچرون کے قدیم نسخے اب تک پیڈوالا بریری
 میں محفوظ ہیں، سولہویں اور سترہویں صدی میں پیڈوالے کے پروفیسرون کا یہ عام دستور ہو گیا تھا
 کہ ابن رشد کی کوئی ایک کتاب وہ لے لیتے تھے اور اس پر لکچر شروع کر دیتے تھے، لیکن اس کی پروا
 نہیں کرتے تھے کہ ہر ایک مسئلہ میں اس کی تقلید بھی کریں، یہی وجہ تھی کہ اس زمانہ میں عام طور پر
 ابن رشد کے فلسفہ کے اصولی مسائل تک میں پیڈوالے کے پروفیسر ابن رشد کی مخالفت کرتے تھے، مگر
 باوجود اس کے وہ خود اپنے کو ابن رشد کا پیرو کہتے تھے، ابن رشد نے جس مسئلہ پر زیادہ زور دیا تھا وہ یہ تھا
 کہ تمام انسانوں میں ایک ہی عقل باقی باقی ہو، نیز نفس انفرادی فانی اور نفس کلی غیر فانی ہو، ایک بات
 یورپ کے فلاسفہ ان مسائل کی حمایت کرتے رہے، لیکن سولہویں اور سترہویں صدی میں
 جو فلاسفہ پیدا ہوئے انھوں نے ان مسائل میں ابن رشد کی مخالفت شروع کی، چنانچہ پنڈیسیدو بھی
 وحدت عقل کے مسئلہ میں ابن رشد کے خلاف ہو، یعنی وہ کہتا ہو کہ تمام انسانوں میں ایک عقل نہیں پائی
 جاتی، بلکہ دنیا میں جتنے انسان ہیں اتنی ہی عقلیں ہیں، نیز عقل انفرادی تغیر پذیر ہے، مگر عقل کلی

غیر تغیر پذیر اور ابدی ہے، ابن رشد کے موافقین یہ کہتے ہیں کہ اگر انسانوں کی تعداد کے موافق عقل کی تعداد بھی متفاوت ہوگی تو عقلوں میں تعدد لازم آئے گا حالانکہ تعدد مادہ کا خاصہ ہے اور عقل مادہ اور اوس کے اوصاف تک بالکل برسی ہے، چند فیلسوف اس کا جواب یہ دیتا ہے کہ عقل میں تعدد بالذات نہیں پیدا ہوتا بلکہ جسم کی وجہ سے بالعرض پیدا ہوتا ہے، اور اس طرح کے تعدد سے کوئی نقصان نہیں، ہاں البتہ اگر عقل میں بالذات تعدد پیدا ہو جائے عقل کا وجود جسم کے وجود پر موقوف ہوتا، بیشک تعدد سے نقصان تھا، لیکن ایسی صورت میں تعدد تو دراصل جسم میں پیدا ہوا ہے اور عقل کا وجود جسم سے بالکل الگ اور مستقل بالذات ہے صرف دونوں کا اتحاد ہو گیا ہے، اور اس بنا پر عقل میں بھی تعدد پیدا ہو گیا ہے۔

سولہویں صدی کے آخرین زرا بیلہ کے ایک شاگرد سینر کریمونی کی شہرت ہوئی، مؤرخین کے نزدیک یہ ابن رشد کے سلسلہ کا آخری فیلسوف تھا، اس کے پچھرا تک شنائی آئی کے بعض کتب خانوں میں محفوظ ہیں زرا بیلہ کی طرح اس کا بھی یہ خیال تھا کہ خدا کے وجود پر افلاک کی حرکت کے علاوہ اور کوئی ثبوت نہیں پیش کیا جاسکتا، افلاک کے ذہنی خیال ہی نفس ہونے کے مسئلہ میں کریمونی ابن رشد کا زامقلد تھا، اس کا خیال تھا کہ فلک قمر کے نیچے جتنے تغیرات ہوتے ہیں اسکا سبب سماوی حرکتیں ہیں، نیز خدا صرف اپنی ذات کا عالم ہے باقی اور چیزوں کا علم اس کو اپنی ذات کے واسطے سے ہوتا ہے، غرض جہاں تک مابعد الطبیعیات کا تعلق ہے کریمونی ابن رشد سے ایک ایسے اختلاف نہیں کرتا، لیکن علم النفس میں اس نے ابن رشد سے جابجا اختلاف کیا ہے، چنانچہ وحدت عقل کے مسئلہ میں اس کی رائے ابن رشد کے بالکل خلاف ہے، اسی طرح عقل فعال کے خدا ہونے کا وہ قائل ہے، عقل فعال انسان سے الگ ایک مستقل بالذات جو ہرے، لیکن باوجود اس کے انسان میں سوچنے سمجھنے کی قابلیت عقل فعال ہی سے پیدا ہوئی ہے، عقل فعال کے علاوہ کوئی اور چیز فہم و ادراک کی قابلیت نہیں رکھتی، کیونکہ اور چیزیں مرکب اور ایک حیثیت سے غیر مستقل الوجود ہیں، حالانکہ فہم و ادراک کی صلاحیت صرف اسی چیز میں ہو سکتی ہے جو بسیط اور مستقل الوجود ہو، پس اس بنا پر دنیا کی تمام ذہنی عقل کائنات عقل فعال ہی کے ظل و شیع کا

نام ہو اور چونکہ عقل فعال ہی خود خدا ہے اس لیے خدا کو یا روح کائنات یعنی حیات و ادراک کا منبع ہے،
یہ خیالات اس عہد کے لحاظ سے نہایت بحدہ تھے، مگر باوجود اس کے کریونی حکمہ احتساب عقائد
کی زد سے محفوظ رہا، وجہ یہ تھی کہ اس نے اپنی دو حیثیتیں الگ الگ بنا رکھی تھیں، یعنی مذہبی حیثیت سے
وہ پکا عیسائی مشہور تھا، مگر فلسفہ کو وہ محض دماغی تفریح کے طور پر استعمال کرتا تھا، مشکل مسائل پر لکھ جاتے
وقت وہ اپنے شاگردوں سے اکثر کہا کرتا تھا کہ فلسفیانہ نقطہ نظر سے میں ان مسائل میں ارسطو کی رائے
بیان کروں گا، باقی یہ بات کہ ارسطو کا فلسفہ مذہبی حیثیت سے ماننے کے قابل ہو یا نہیں تو یہ بتانا میرا کام
نہیں، اگر یہ دریافت کرنا ہو تو سینٹ تھامس اور شکلیں کی کتابوں کا مطالعہ کرو، ابن رشد کی کتاب النفس
کی شرح جو اس نے لکھی ہے اس کے ویجاہ میں کہتا ہے اس کتاب میں میں یہ بیان کرنا نہیں چاہتا کہ روح
کے متعلق ہمیں کیا عقیدہ رکھنا چاہیے بلکہ صرف یہ بیان کرنا چاہتا ہوں کہ روح کے متعلق ارسطو کا
کیا خیال تھا، یہ واضح رہے کہ فلسفہ پر نقد و تبصرہ میرا فرض نہیں ہے، یہ فرض سینٹ تھامس اور شکلیں نے نبھ لیا ہے
پس میری کتاب میں کسی مسئلہ کی مذہبی حیثیت تلاش کرنا بالکل بے سود ہوگا، لیکن اس پر بھی کریونی
حکمہ احتساب عقائد کی تنبیہ سے محفوظ رہا، چنانچہ سولہ جولائی ۱۹۱۹ء کو پیٹ دا کے حکمہ کے افسر کا ایک
تنبیہی خط اس کے نام آیا کہ لیٹرن کونسل نے تمام پروڈیروں کو یہ ہمایش کوئی ہے کہ فلسفہ کے جو مسائل مذہب کے
خلاف ہیں ان کی تردید بھی وہ کرتے جائیں اور جب کسی فلسفی کا مقولہ وہ نقل کرنے لگیں تو اس بات کا
خیال رکھیں کہ طالب علموں پر اس کا برا اثر نہ پڑے، چونکہ آپ اس ہمایش کا لحاظ نہیں رکھتے ہیں اس لیے
میرا فرض ہے کہ میں بار بار آپ کی توجہ اس جانب منعطف کرتا رہوں، کریونی نے اس کے جواب میں
ایک طویل خط لکھا جس میں وہ لکھتا ہے کہ مجھے یونیورسٹی کی جانب سے صرف اسی خدمت کا مشاہرہ
ملتا ہے کہ میں ارسطو کے فلسفہ کی تعلیم دوں، اگر یونیورسٹی اس خدمت کے بجائے کوئی اور خدمت مجھ سے
لینا چاہتی ہے تو میں استعفا پیش کرنے پر آمادہ ہوں، اس کو اختیار ہو وہ کسی اور کو اس خدمت پر

ماور کرے، باقی میں جب تک مدرسے کے عہدہ پر رہو گا اپنے فرائض منصبی کے خلاف کوئی خدمت نہیں انجام دے سکتا،

کرمیونی کا سلسلہ میں انتقال ہو گیا، اور اس کی آنکھ بند ہوتے ہی پیڈ و امین ابن رشد کے سلسلہ کی علمی مجلس بھی درہم برہم ہو گئی اسکے بعد بھی اگرچہ پیڈ و اسکے بعض مدرس یہ قدیم وضع نبائے کی کوشش کرتے رہے تاہم جس قدر زمانہ ترقی کرتا جاتا تھا اسی قدر نشاۃ جدیدہ کے اثرات قدیم فلسفہ کی جگہ لیتے جاتے تھے، کرمیونی کے بعد سیٹو (متوفی ۱۲۵۷ء) بھی فلسفہ مشائیہ کا درس دیتا تھا، مگر اس کی تعلیم میں جدید خیالات کا بہت میل تھا، سیٹو کے بعد یہ قدیم وضع نہ بنہ سکی، چنانچہ بریگارد نے فلسفہ مشائیہ کے بجائے قدیم آئوین فلسفہ کا درس دینا شروع کیا، اور سلسلہ میں نارڈیلانے تو پیڈ و امین قدیم فلسفہ کا بالکل خاتمہ ہی کر دیا، یعنی اس نے قدیم فلسفہ کے بجائے ڈیکارٹ کے جدید فلسفہ کی کتابیں نصاب میں داخل کیں، کرمیونی اگرچہ عام طور پر ابن رشد کے سلسلہ کا آخری فلسفی شمار کیا جاتا ہے تاہم بعض مؤرخین مثلاً بروکر وغیرہ اس سلسلہ کو اور وسیع کرتے ہیں اور بریگارد، ویٹینی، کاسپلین، اور کارڈون کو بھی اسی سلسلہ میں شمار کرتے ہیں، بریگارد کو اس سلسلہ میں شمار کرنا تو قطعاً غلط ہے، اس کے فلسفہ کو ابن رشد کے فلسفہ سے کوئی نسبت نہیں، اسی طرح ویٹینی کا بھی ابن رشد کے پیروں میں شمار نہیں ہو سکتا، اس نے اپنی کتابوں میں اس فلسفہ کے اھولی مسائل تک کو باطل کیا ہے، مثلاً قدم عالم، مسئلہ جبر و قدر، اور وحدت عقل وغیرہ مسائل میں اس نے ابن رشد کی نہایت شدت سے تردید کی ہے، البتہ کارڈون کی نسبت کوئی فیصلہ نہیں ہو سکتا، کیونکہ اس کی کتاب میں متضاد خیالات پرتل ہیں، مثلاً ایک کتاب میں وہ لکھتا ہے کہ افراد ہی نفس کلی کے ساتھ وہی نسبت رکھتا ہے جو حجم کو درخت کے ساتھ ہوتی ہے، دوسری کتاب میں اس نے ابن رشد کے نظریہ وحدت عقل کی پُر زور حمایت کی ہے، پھر آخری کتاب میں اس نے اپنی اگلی رائے سے عدول کر کے یہ ثابت کیا ہے کہ تمام انسانوں میں ایک عقل نہیں پائی جاتی، بلکہ جس طرح طے

ہر انسان میں الگ الگ ہیں اُسی طرح ہر انسان میں عقل بھی الگ الگ پائی جاتی ہے، اس کے بعد حیات بعد المات پر جو کتاب اس نے لکھی ہے اس میں اس نے اپنی دونوں اگلی رلیوں کو سمو کر ایک نیا خیال پیدا کیا ہے، یعنی وہ کہتا ہے کہ نفس عقلی خود تو تمام انسانوں میں ایک ہی ہے، البتہ افراد کے اختلاف کے بنا پر دو مختلف حیثیتیں اس میں پیدا ہو گئی ہیں ایک اس کے نفس ذات کے مرتبہ کی ازلیت کی حیثیت اور دوسری افراد انسانی کے اعتبار سے فنا اور تفسیر پذیری کی حیثیت یعنی گویا اپنے نفس ذات کے مرتبہ کے لحاظ سے وہ منفرد ہے لیکن ظاہر کے لحاظ سے اس میں تعدد پیدا ہو گیا ہے، تقریباً ہی خیال ہے جو ابن رشد نے بھی حیات بعد المات کے مسئلہ پر ظاہر کیا ہے، بہر حال کارڈن فلسفیانہ حیثیت سے نہایت مضطرب رہا ہے، اور اس بنا پر اس کے متعلق فیصلہ نہیں کیا جاسکتا کہ وہ ابن رشد کے سلسلہ کا فلسفی تھا یا خود کوئی اپنا جداگانہ نظریہ رکھتا تھا؟

لیکن کاسپلین کے بارے میں تو مطلق شک نہیں کہ وہ ابن رشد کے سلسلہ کا فلسفی نہ تھا، وہ خود اپنا جداگانہ فلسفہ رکھتا تھا اور زیادہ تر اسپینوزا سے استناد کرتا تھا، اس کے یہ خیالات کہ عالم میں صرف وجود مطلق کی ایک حقیقی ہستی ہے باقی اور سب چیزیں محض اضافی ہیں بہ نسبت ابن رشد کے اسپینوزا سے بہت ملتے جلتے ہیں، عقل کے مسئلہ میں اس کی یہ رائے ہے کہ خدا کی عقل صرف منفرد ہے باقی انسان کے نفوس ناطقہ اتنے ہی ہیں جتنے خود انسان کے افراد ہیں یعنی ان میں وحدت مطلق نہیں ہے، کیونکہ وحدت صرف وجود مطلق یا خدا کی شان ہے جو اور دوسری چیزوں میں نہیں پائی جاسکتی، علاوہ برین نفس ناطقہ محض قوت کا نام ہے، فعلیت صرف خدا کے نفس ناطقہ میں ہے جو ہمہ وقت عالم غیب اور عالم کل ہے،

کاسپلین کا عہد فلاسفہ کے امتحان کا عہد تھا، یعنی محکمہ احتساب عقائد کی مستبدانہ حکومت آزاد خیالوں کو ڈھونڈ ڈھونڈ کر موت کے گھاٹ اتار رہی تھی، برہنہ کے زندہ جلانے جانے کا واقعہ خود کاسپلین کی نگاہوں کے سامنے گذرا تھا، لیکن کاسپلین خود اس محکمہ کی زد سے محفوظ رہا، اس کی بڑی

وجہ یہ تھی کہ وہ پوپ کا طبیب خاص تھا اور اس بنا پر اس کی پوزیشن تمام مذہبی محکوم کے مقابلہ میں نہایت
معزز و مستحکم ہو گئی تھی، اس کے علاوہ کرمیونی کی روش اس نے بھی اختیار کر رکھی تھی یعنی فلسفہ اور مذہب کے
معدود نہایت باریک بینی سے اس نے الگ الگ کر لئے تھے، چنانچہ کرمیونی کی طرح وہ بھی اپنی کتابوں
میں صاف صاف لکھ دیتا ہے کہ فلسفہ پر مذہب کے اسلوب سے حکم کرنا میرا فرض نہیں یہ فرض محکمین نے
خوب ادا کیا ہے میں عقل کے وسائل سے صرف کائنات کی تشریح کرنا چاہتا ہوں،

غرض کاسٹیلین وغیرہ خواہ ابن رشد کے سلسلہ میں شمار کئے جائیں یا اون کو دور اصلاح
کے جدید رنگ کے فلاسفہ میں داخل کیا جائے اس بات پر تمام مؤرخین کا اتفاق ہے کہ ستر سو میں
صدی ابن رشد کے فلسفہ کے لئے گویا خاتمہ باب تھی یعنی اس صدی میں یا اس کے بعد کی صدیوں
میں جو فلسفی پیدا ہوئے وہ بتدریج نشاۃ جدیدہ کی اصلاح سے قریب تر ہوتے جاتے تھے، لیکن یہ
حالت بتدریج کس طرح پیدا ہوتی گئی یعنی ابن رشد کے فلسفہ کا زوال یورپ میں کن اسباب کی
بنا پر ہوا یہ باب سوم میں تفصیل سے بیان کیا جائے گا۔



باب سوم

یورپ میں فلسفہ ابن رشد کی تاریخ

(سلسلہ ماقبل)

(۱) یورپ پر فلسفہ ابن رشد کا اثر، عقائد کے انقلاب کے اسباب، قرون وسطیٰ میں یورپ کی عقلی حالت، ابن رشد کا پہلا عملہ طلبہ کے عقیدہ پر، یورپ کے دورِ جہالت میں روح کی حقیقت کے متعلق عجیب و غریب عقیدے، ان عقیدوں میں فلسفہ ابن رشد کے شائع ہونے کے بعد اصلاحیین، ماہیتِ روح کا فلسفیانہ تخیل، جرمن فلاسفہ، فلسفہ ابن رشد کی اشاعت کے دورِ دیدہ و بہن آزاد خیال رفتے،

(۲) مذہبی طبقہ کی مخالفت کا دورِ فلسفہ عرب کے خلاف پوپ کے ابتدائی فرمان، ولیم آویرگنے، ڈامینیکن، البرٹس مگلس، سنیت ٹامس ایکنیاس اور اوس کی سوانح عمری، ابن رشد کا فلسفہ اور سینٹ ٹامس مرنے کے بعد مسیحی دنیا میں ٹامس کی شہرت و عظمت، دیگر تالیفین ابن رشد، جیل دی روم اور ریکونڈالی، اٹلی کے مصوٰر اور ابن رشد،

(۳) دورِ اصلاح، فلسفہ کی اصلاح کی تحریک، اوس کے اسباب، پڑا رک، عربی فلسفہ کے متعلق اُس کے خیالات، یونانی لٹریچر اور قدیم یونانی فرقوں کا احیاء، یونانی مشائی فرقہ کا سرس

نیوٹن، بقائے روح کے مسئلہ میں پاپیوٹ اور حامیان ابن رشد کی موکر رائے، پوپ لیو دہم اور
لیون کوئسل، پاپیوٹات و نیفس کا مقابلہ، جدید فلسفہ و سائنس کا عملہ ابن رشد کے فلسفہ پر نشانہ جدید
اور ابن رشد کے فلسفہ کا خاتمہ،

(۱)

یورپ پر فلسفہ ابن رشد کا اثر

دنیا کے تمام انقلابات میں حیرت انگیز انقلاب وہ ہے جو لوگوں کے خیال کے اندر واقع ہوتا ہے، قرون
متوسطہ میں یورپ جہاں عالم جمالت کا دور دورہ تھا، عقیدہ اور خیال کے اسی قسم کے انقلاب سے اثر پذیر
ہو رہا تھا،

قوموں کے عقیدہ اور خیال میں دو سبب سے انقلاب ہوتا ہے، ایک یہ کہ زمانہ کی رفتار قوموں کے
موروثی عقائد میں عظیم الشان تغیر پیدا کر دیتی ہے، دوسرے یہ کہ قوموں کے اندر سے خود بخود ایسے افراد اُٹھنے لگتے
ہیں جو قوموں کے عقائد کی کاپالت کر دیتے ہیں،

تیرھویں صدی میں یورپ میں بھی دو اسباب جمع ہو گئے تھے، اسپین اور اطالی میں عربوں کی موجودگی
اور صلیبی جنگوں کی بدولت یورپ کو علم و فن کی تحصیل کے جانب خود بخود متوجہ ہونا پڑا، اور جب ایک باریہ شوق
پیدا ہو گیا تو پھر خود یورپ کے قلب سے ایسے افراد اُٹھنے لگے جنھوں نے یورپ میں علم و فن کی روح پھونک دی
تیرھویں صدی کے پیشتر ہی سے یورپ میں عربی فلسفہ رواج پانے لگا تھا، تیرھویں صدی میں ابن سینا
کی شہرت ہوئی اور چودھویں اور پندرھویں صدی میں ابن رشد کو عروج حاصل ہوا، اس دور میں بہت
ایسے افراد پیدا ہو گئے جو برج کے اقتدار و تسلط سے بیزار اور فکر و خیال کی آزادی کے متنی تھے، چنانچہ
اسکولاسٹک فلسفی کے دور ادا ہی میں پیمائش پیدا ہو گئی تھی کہ عقل و نقل میں سے کس کا رتبہ فروتر ہے، مینے

یہ تصادم کے موقوف پر عقل و نقل میں سے کس کی بات حجت ہوگی،

عقلیت یوں تو انسان کے ہمدون عقیدوں سے متصادم ہوتی ہے مگر اصولاً اسکو اپنے حریت کے مقابلہ میں دو باتوں پر زیادہ اصرار ہے، ایک قانون قدرت کے ماوراء باتوں کا انکار اور دوسرے نقل کے مقابلہ میں عقل کو حجت تسلیم کرنا،

بہالت کے عام استیلاء کے باعث اس وقت کا یورپ عقلی اور دماغی حیثیت سے اس قدر انحطاط پذیر تھا کہ دنیا کی تمام چیزیں اس کو اعجب و بڑا اور حیرت افزا نظر آتی تھیں، دنیا کی تمام دوسری قوموں سے نابالہ اور محض اپنے عقیدہ اور خیال کو حق سمجھنے والا یورپ اگر کسی بات پر عقلی دلیل قائم کرتا تھا تو اس کی بساط محض اتنی ہوتی تھی کہ کسی نادار و وقوع خرق عادت کو اپنے دعوے کے ثبوت میں پیش کر دیتا تھا، دنیا کی ہر چیز میں اس کو خرق عادت کے جلوے نظر آتے تھے، عام طور پر یہ مسلم تھا کہ شیطان تمام دنیا خصوصاً انسانوں پر مسلط کر دیا گیا ہے، بڑے بڑے اولیاء اللہ شیطان کا مشاہدہ کر چکے تھے، کبھی شیطان جانوروں کے بھیس میں نمودار ہوتا تھا کبھی ایک کریمہ المنظر سیاہ فام آدمی کی شکل میں اور کبھی کسی خوبصورت عورت کے جامہ میں سحر اور شعبد بازی کے نئے نئے واقعات روزانہ وقوع میں آتے تھے، دنیا کی ہر ایک چیز حیرت انگیز خیال کی جاتی تھی، ایسے جو شخص کسی فن میں مہارت پیدا کر لیتا تھا فوراً وہ سحر و سنون سازی کے الزام میں دھر لیا جاتا تھا،

تقریباً چھٹی صدی عیسوی سے بارہویں صدی عیسوی تک یہی حالت قائم رہی، تیرہویں صدی کے انقلاب کے آثار نمودار ہونا شروع ہوئے، اب تک یورپ کی دماغی حالت جو تھی اسکا نتیجہ یہ تھا کہ خرق عادت اور سحر و سنون سازی کے عقیدوں میں کسی کو شک نہ پیدا ہوتا تھا مگر تیرہویں صدی سے عربی فلسفہ جب و لاج پانے لگا تو کلیسائی مذہب اور اس کے عقائد کی نسبت لوگوں کے دلوں میں شک پیدا ہونے لگے، عقیدہ اور خیال کی دنیا میں تزلزل پڑ گیا اور ہر چار سو بے اطمینانی اور ہلکی کے آثار نظر آنے لگے، اس نئی تحریک کے

علمبردار وہ لوگ تھے جو ابن رشد کی پیروی کا دم بھرتے تھے، راجہ بھگین، ایلا رڈ اور فرانسسکین فرقہ کے بڑے بڑے پادری اس فرقہ کے سرگروہ تھے،

سحر کے عقیدہ کی بناء پر اس بات پر بھی کہ انسانی روح ایک مافوق الفطرت اور غیر محسوس شے شمار کی جاتی تھی، اس عقیدہ کا تعلق زیادہ تر روح کے مسئلہ سے تھا، اور بہالت میں روح اور وجودِ بڑی کے عقیدے ہمیشہ دو عقلیت کے عقیدوں سے مختلف ہوتے ہیں، قرونِ متوسطہ میں یورپ بہالت کے جس دور میں سے ہو کر گزرا تھا اس کا ممتاز خاصہ یہ تھا کہ دنیا کی تمام چیزوں میں انسان کی ایسی روح کا وجود تسلیم کیا جاتا تھا، ہر ایک غیر معمولی حادثہ کے متعلق یہ خیال ذہنوں میں راسخ تھا کہ یہ کسی غیر محسوس روح کا کرشمہ عمل ہے، بادل کی گرج، امساک باران، اور زلزلے غرض دنیا کے تمام غیر معمولی حوادث و واقعات غیر معمولی ہستیوں کے غیظ و غضب اور ان کے مقابل خوشحالی اور نارنج البانی نزولِ برکت کی علامت شمار کیے جاتے تھے،^۱ خوں نفس روح کی حقیقت کے متعلق عجیب عجیب عقیدے مروج تھے، یونانی فلاسفہ میں افلاطون کے نزدیک روح مادہ سے بالکل الگ بسیط اور ناقابلِ تجریدی ایک شے تھی، اس کا حسِ قطعی ناممکن اور اس کا مشاہدہ بالکل محال تھا، مسیحیت جب رائج ہوئی تو چونکہ اس کی بنیاد ہی اس بات پر تھی کہ جسمانی علاقے قطع کئے جائیں اور ان کے مقابل روحانی قوتوں کو ترقی دیا جائے اسلئے قدرتا مسیحیت کی ابتدا لازمی نتیجہ یہ تھا کہ روح کے متعلق افلاطون کا فطریہ اصل الاصول کے طور پر تسلیم کر لیا گیا، یہی وجہ تھی کہ مسیحیت کے اگلے دور میں مذہبِ عیسوی کے جتنے حکمیں پیدا ہوئے وہ روح کی حقیقت کے باب میں افلاطون کے نزے منقلد تھے،

لیکن باوجود اس کے کہ روح کے متعلق غیر مرئی اور ناقابلِ تجریدی ہونے کا خیال قائم تھا، بہت پرستی کی اب بھی یہ نشان باقی تھی کہ بدنِ متنازل کے اس کی حقیقت کا ادراک ناممکن خیال کیا جاتا تھا

حقیقت یہ ہے کہ دورِ محنت و جہالت میں انسان کا دماغ اس قابل ہی نہیں ہوتا کہ محسوسات کے اور اکرسی اور چیز کا اور اک کر سکے، اس بنا پر قرونِ متوسطہ میں روح کو غیر مری ماننے کے باوجود اس کے لیے ایسے اوصاف ثابت کیے جاتے تھے جو ادھ کے علاوہ کسی اور چیز میں نہیں پائے جاسکتے، چنانچہ اس مسئلہ کے متعلق کہ جسم جدا ہو جانے کے بعد قیامت تک روح کس حالت میں اور کہاں رہتی ہے، لوگوں کے عجیب عجیب خیالات تھے، ایک یقین کہتا تھا کہ روح قبر کے گرد و پیش منڈلایا کرتی ہے، دوسرے گردہ کا یہ عقیدہ تھا کہ مرنے کے بعد روح بحالتِ سرانگہی نفسا میں ادھر ادھر بھٹکتی رہتی ہے، عام خیال یہ تھا کہ سینٹ پٹرہشت کا دربان ہے، وہ جس کو چاہتا ہے اندر داخل کرتا ہے اور جس کو چاہتا ہے نکالتا ہے، یہ عقیدہ بھلا کے علاوہ عقلاء میں بھی عام طور پر تسلیم شدہ تھا کہ مردوں کی روہیں دنیا و فقا زندگی سے الگ رہتی ہیں، یہ روہیں بعض منتر وں کے ذریعہ سے زندوں کے اختیار میں آجاتی ہیں، وہ ان سے اپنے مختلف کام نکالتے ہیں، اکثر زندوں کو اون کے غیب کی باتیں معلوم ہو جاتی ہیں اور کبھی کبھی یہ روہیں کسی مردہ کے جسم میں حلول کر جاتی ہیں اور وہ زندہ ہو جاتا ہے، اس زمانہ میں بہت سے ایسے لوگ موجود تھے جن کا یہ خیال تھا کہ ساری دنیا میں یہ مردہ روہیں ادھر ادھر منتشر ہیں، ان میں سے بعضوں نے ان کو دیکھا بھی تھا، جن لوگوں نے ان روہوں کا مشاہدہ کیا تھا اون کا یہ بیان تھا کہ اون کا ڈیل ڈول اور اون کی شکل و جسامت انسان سے بالکل مختلف ہوتی ہے، یہ روہیں ایک پگھلا رادہ کی طرح ہر ایک شکل میں متحول ہو سکتی ہیں،

روح کی حقیقت کے متعلق ان متضاد خیالات کے انشاعت پذیر ہو جانے کی وجہ سے مذہبِ عیسوی کے متکلمین میں دو فریق پیدا ہو گئے تھے، ایک گردہ کا یہ خیال تھا کہ انسان کے جسم میں ایک غیر مادی اور غیر مری روح حلول کئے ہوئے ہے جو مرنے کے بعد جسم سے الگ ہو جاتی ہے، دوسرا فریق یہ کہتا تھا کہ انسان کے جسم میں کسی غیر مری شے کا وجود نہیں بلکہ جس چیز کو لوگ روح کہتے ہیں وہ بھی ایک مادی چیز ہے، ایک مدت تک یہ دونوں فریق باہم آویزش میں مشغول رہے، لیکن واقعہ ریفارمیشن کے

پیشتر بارہویں صدی عیسوی سے روح کی حقیقت کے متعلق جدید تحقیقات شروع ہوئیں، وادو وینیٹو اور اوسوی کے فلسفہ نے اس حقیقت کی تشریح کی پہلے پہل ابتداء کی کہ روح نہ صرف یہ کہ مادی اوصاف سے بالکل بری ہے، بلکہ تمام کائنات ایک ایسی ہی عقل یا روح کل کے منظر کا نام ہے جو نہ گیر اوصاف سے منقطع ہونے کے علاوہ ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ قائم رہیگی، یورپ میں اس عقیدہ کا بانی اصل میں ارسطو تھا، مگر قرون متوسطہ کے دور جہالت میں یورپ کے دماغ سے یہ عقیدہ بالکل محو ہو چکا تھا ابن رشد کا فلسفہ جب یورپ میں رشتاعت پذیر ہوا تو وہ اپنے ساتھ بکثرت ایسے جراثیم بھی لایا جو یورپ کی جہالت و نادانی کے لیے حد درجہ مہلک تھے، یورپ میں اب تک یہ عقیدہ سے مسلم چلے آتے تھے کہ روح کم از کم مادی اوصاف سے بری نہیں ہے، روح مرنے کے بعد قبر کے گرد و پیش منڈلایا کرتی ہے، یا ہنہم میں وہ محض جسمانی عذاب میں مبتلا ہوگی، ابن رشد کے فلسفہ کی بدولت نہ صرف یہ عقیدہ حل ہو گیا کہ روح مادہ سے بالکل الگ جو ہر ہے اور اس پر جسمانی عذاب نہیں بلکہ روحانی عذاب ہو گا یہ بھی ثابت ہو گیا کہ ساری کائنات صرف ایک عقل کل کے منظر کا نام ہے اور مرنے کے بعد انسان کی روح بھی اسی عقل کل میں جا کر فنا ہو جاتی ہے،

ابن رشد نے روح کی حقیقت کے مسئلہ میں اس بات پر زیادہ زور دیا تھا کہ روح محض ایک جوہر جوہستی کا نام ہے، اور مدارج کے اعتبار سے روح یا عقل کی مختلف قسمیں ہیں، ان سب میں اثرون و اعلیٰ عقل فعال ہے جس سے تمام کائنات کی ہستی قائم ہے، اس کو ابن رشد کبھی عقل کل سے تعبیر کرتا ہے، اور کبھی عقل موجود الخابج سے، اس کے نزدیک نہ وہ فساد پذیر ہے اور نہ اس کی ابتدا و انتہا ہے، وہ مادہ سے بالکل منزہ ہے اور گویا نظام کائنات کا جوہر یا طاقت ہے، انسان روح کے متعلق اس کا یہ خیال تھا کہ وہ عقل کل سے صادر ہوئی ہے، ایک اعتبار سے تو وہ فانی ہے اسلئے کہ جسم کے ساتھ فنا ہو جاتی ہے اور دوسرے اعتبار سے وہ باقی دائم اور ابدی ہے کیونکہ عقل کل میں جا کر جذب ہو جاتی ہے، انسان کی

زندگی کا اصلی مقصد یہ ہے کہ مرنے کے بعد عقل فعال سے کمال درجہ اس کا اتحاد ہو جائے، اس اتحاد میں جس قدر اتمکیت ہوگی اسی قدر انسان لذت دائمی سے بہرہ اندوز ہو سکیگا اور جس قدر اس میں نقص ہوگا اسی قدر عذاب دائمی میں وہ مبتلا رہے گا،

ابن رشد کے یہ خیالات یورپ کی اس انحطاط پذیر عقلی حالت کے لحاظ سے کس قدر طعنانہ تھے، ایک طرف یہ فلسفہ مادیت روح کا منکر تھا، دوسری طرف اس سے بقائے روح انفرادی کے انکار کی جھلک آتی تھی، غرض ابن رشد کے فلسفہ کے اشاعت پذیر ہونے کے بعد یہ پہلا موقع تھا کہ یورپ میں بہت روح کے متعلق مذکورہ بالا عامیانہ عقیدوں کے بجائے روح کی حقیقت کا اعلیٰ تحلیل پیدا ہوا، یہ خیالات کہ روح پتھروں میں سوتی ہے، پھولوں میں خواب دیکھتی ہے، اور انسانوں میں جاگتی ہے یا یہ کہ وہ مستور ہستی جو ہمارے نظام جسمانی کے مختلف تغیرات کے باعث ہوتی ہے، روح الہی کی مظہر جو تمام کائنات میں ساری دو اتر ہے، مغربی دنیا کے لئے گو اس وقت بالکل اجنبی تھے، مگر یہ یقینی ہے کہ یورپ میں ان کی ابتدا کی ابتدا اسی وقت سے ہوئی جب سے ابن رشد کا فلسفہ اشاعت پذیر ہوا جو دھوین صدیء
میں اٹھارٹ اور نیلو کی سرکردگی میں فلسفہ روحانیت کی ایک تحریک پیدا ہوئی جس کی ابتدا
کے انہیں خیالات پر تھی، چنانچہ اٹھارٹ نے اتصال عقل فعال کے مسئلہ میں عقل انفعالی
کی اس تفریق تک کو تسلیم کر لیا جو ابن رشد کی خاص ایجاد تھی، اسی زمانہ میں جرمنی میں عقل فعلی اور
عقل انفعالی کے عنوان سے ایک اور کتاب لکھی گئی جس میں ابن رشد کے اقتباسات جا بجا نقل کیے
گئے تھے،

اسی زمانہ کے قریب قریب انگلستان میں ایک شخص سکیںتھارپ پیدا ہوا، یہ پیروان ابن رشد کا
بادشاہ مشہور تھا، انگلستان میں کارلائٹ فرقہ کا سنگ بنیاد اسی نے رکھا ہے، فرانسسکن فرقہ کی طرح

یہ فرقہ بھی ابن رشد کے فلسفہ کا دم بھرتا تھا، پکینتھارپ وحدت عقل کے مسئلہ میں ابن رشد کے خلاف تھا مگر باوجود اس کے اس نے اس مسئلہ کے متعلق سینٹ ٹاماس کی تردید کا جواب دیا ہے، اس ایک مسئلہ کے علاوہ قدامت عالم، نفوس غلیکہ، اور تاثیر افلاک وغیرہ مسائل میں وہ ابن رشد کا نرا مقلد تھا، پکینتھارپ اور جرمن فلاسفہ کے علاوہ چودھویں اور پندرہویں صدی میں ابن رشد کے جو مقلد پیدا ہوئے ان کے اسما حسب ذیل ہیں، ڈالٹبارے، اوگسٹ (یعنی اوگم کے پیرو) بورٹین، مارسائل وغیرہم،

یورپ میں ابن رشد کے فلسفہ کی جس تیزی سے اشاعت ہو رہی تھی، سحر و طلسمات پر سے عقیدہ مٹ گیا تھا، روح کی ماہیت کے متعلق عامیانہ عقاید کے بجائے یہ فلسفیانہ تحلیل اشاعت پذیر ہو گیا تھا کہ سارے عالم میں صرف ایک عقل منفرد و فعال کا وجود ہے اور نوع انسانی کی روحانی و عقلی سعادت کی ذمہ داری بھی یہی روح ہے، عذاب و ثواب آخرت کے متعلق بُت پرستانہ ڈھکوسلے جو اب تک مسلم چلے آتے تھے ان کے بجائے اب یہ خیال عام ہوتا جاتا تھا کہ ثواب آخرت کا حاصل یہ ہے کہ عقل فعال سے انسان کا کامل اقبال ہو جائے،

یورپ میں ابن رشد کے فلسفہ پر تین دور گزرے ہیں، پہلے دور میں اس کی کتابوں کے محض ترجمے کیے جاتے تھے، ترجموں کی اشاعت کے بعد دوسرا دور اس وقت شروع ہوا جب ابن رشد کے مقلد پیدا ہونے لگے، ابن رشد کے مقلدوں میں کئی طرح کے لوگ تھے، بعض اس کی کتابوں کی تحشی و تفسیر کرتے تھے اور اس بنا پر اس کے پیرو مشہور ہو جاتے تھے، پیرو اسکے اکثر پروفیسروں کا یہی حال تھا اور بعض واقعی اس کے مقلد جادہ ہوتے تھے، ان دو طبقوں میں اہل علم لوگوں کی تعداد زیادہ تھی، فرانسیسکن، انگلستان کے کارلائٹ، جرمنی کے مشکس، اسکوٹسٹ ڈوٹس اسکوٹس کے پیرو اور

اکمٹ (اکم کے پیرو) فرقوں کا شمار اسی طبقہ میں ہے، فلسفہ مدرسیہ کے یہ فرقے کیتھولک لوگوں کی نگاہ میں
 طوطی خیال کیے جاتے تھے، کیونکہ ان کی فلسفیانہ موٹنگا فیان اس زمانہ کی مسیحیت کی حد سے تجاوز نہ ہوتی تھیں
 پرچہ اس بات کا دعویٰ کرتا تھا کہ ہر ایک امر میں، خواہ اس کا تعلق مذہب سے ہو یا نہ ہو، آخری فیصلہ کا حق
 اُسی کو حاصل ہے، دوسری جانب یہ فلسفیانہ فرقے چرچ کے اس مسلم اقتدار کے مٹانے کی فکر میں تھے، چرچ کو
 اس بات پر ناز تھا کہ خدا کی جانب سے اس کو خرق عادت کی قوت عطا کی گئی ہے لیکن دوسری جانب یہ آزاد
 خیال لوگ چرچ کے مجروروں کا انکار کرتے تھے، ان فرقوں میں بہت سے ایسے لوگ تھے جو اپنے کو فخریہ محمد
 و مہدیین کہتے تھے، غرض فرقوں کے توسط میں مسیحیت کا مدار جس بات پر تھا، اپنے چرچ کا اقتدار و تسلط یہودیوں
 صدی میں اس کی بنیادیں متزلزل ہو چکی تھیں، اس زمانہ میں آزاد خیالوں میں ایک نیا شوق یہ پیدا
 ہوا تھا کہ دنیا کے تینوں بڑے مذہبوں یعنی موسویت، مسیحیت اور اسلام کو جھوٹا ثابت کر دیں، لیکن چونکہ
 اہل یورپ کو ان مذاہب سے پوری واقفیت نہ تھی، اسلئے عجیب عجیب الزامات ان مذاہب پر قائم کیے
 جاتے تھے، چنانچہ اس سلسلہ میں یہ فقرہ اکثر ان لوگوں کے زبان زد رہتا تھا کہ تینوں مذاہب فریب
 تعلیمات پر مشتمل ہیں، چودھویں صدی عیسوی میں ابنائے حریت کے نام سے آزاد خیالوں کا ایک نیا
 گروہ پیدا ہوا، لوگ صاف صاف ابن رشد کی پیروی کا اقرار کرتے تھے، یہ عقیدہ اس فرقہ کے قانون اساسی
 میں داخل تھا کہ کائنات کا خروج عقل فعال سے ہوا ہے اور بالآخر اسی میں اس کا انضمام ہو جائیگا، نفوس انسانی
 عقل فعال کے اجزاء ہیں، اور کائنات ہی بحیثیت مجموعی خدا ہے، یہ لوگ اس قدر راسخ الاعتقاد ہوئے
 تھے کہ ان کی نسبت یہ مشہور ہو کہ انکو زلیشن کی آگ میں خوشی خوشی گر کر حسان دیدیتے تھے اور زبان سے
 اُفت نکرتے تھے، عجیب بات یہ تھی کہ اس تحریک میں عورتیں بھی شریک تھیں،

مذہب کے خلاف یہ شورش جو برپا تھی پادریوں کے خیال میں اس کے ذمہ دار صرف دو شخص تھے
 فریڈریک شمنشاہ جرمنی اور ابن رشد، جیل دی روم جہاں ابن رشد کے مخالفین میں نہایت شہرت تھی

اکتاہو ابن رشد نے فلسفہ کی غلطیاں ہی تازہ نہیں کی ہیں بلکہ اس کے علاوہ ایک بڑے جرم کا اور ترکیب
 ہوا ہے، یعنی مذہب پر اس نے براہ راست حملہ کیا ہے، وہ تمام مذاہب کا کسان دشمن ہے، بالبعد الطبیعیات
 کے دوسرے اور دسویں باب میں اس نے انجیل اور قرآن کی (معاذ اللہ) اس بنا پر تردید کی ہے کہ وہ لاشعری
 محض سے خلق اشیا کے عقیدہ کی تعلیم دیتی ہیں، اسی طرح طبیعیات کے تیسرے باب میں اس نے مذہب پر
 طعن کیا ہے اور جو لوگ مذہب کی پیروی کرتے ہیں ان کو نقالی وغیرہ کے الزام دیے ہیں۔ فریڈریک جو کہ
 عربی فلسفہ کی حمایت کرتا تھا، اسلئے وہ بھی بدنام تھا، بہت سی باتیں ابن رشد کے جانب انوارہ کے طور پر
 منسوب تھیں، اصل میں ہوتا یہ تھا کہ ہر شخص اپنا ذاتی خیال ابن رشد کے جانب منسوب کر دیتا تھا، چنانچہ
 تہرہ امپوسر جس نے ”مذاہب باطلہ سہ گانہ“ کے تخیل کا بانی بھی ابن رشد خیال کیا جاتا تھا، ایک طرف
 اجرایہ تھا کہ مختصر فقرہ چونکہ آزاد خیالوں کے زبان زد رہتا تھا، اسلئے عوام میں یہ مشہور ہو گیا تھا کہ یہ کسی
 کتاب کا نام ہے، چنانچہ اس کے مصنف کے نام کی تلاش میں بے انتہا قیاسوں کی فرنی صرف کی گئی، دس پندرہ
 مشہور آزاد خیال مصنف اس عہدہ کے امیدوار تھے، جن میں پہلے دو نام فریڈریک اور ابن رشد
 کے بھی ہیں،

ایک طبقہ ان آزاد خیالوں میں ایسے لوگوں کا بھی تھا جو ابن رشد کی پیروی نہیں سمجھ کر اختیار
 کرتا تھا، ان لوگوں کو ابن رشد کے واقعی خیالات سے کوئی مطلب نہ تھا اور نہ وہ اس کی کتابوں کا
 مطالعہ کرنے کے اہل تھے، ان میں مذہب کے خلاف دیدہ و نہنی زیادہ تھی اور اکثر یہ لوگ عوام سے بحث
 کرنے پر تڑپ جاتے تھے، اٹلی میں ونس، نیپلز، اور پیڈوا کے امیرون اور اونچے طبقوں کے افراد میں یہ
 مضر اثرات کثرت پھیلے ہوئے تھے،

غرض ان متعدد آزاد خیال فرقوں کی بدولت آخری صدیوں میں ابن رشد کا فلسفہ بالکل منسوخ
 ہو کے رہ گیا تھا، ارسطو کے شاہج کی حیثیت سے شہرت حاصل کرتے کرتے آخر میں نوبت یہاں تک پہنچی

کہ شرح و متن اور اصل و تفسیر کا فرق بالکل مجھ ہو گیا، مختلف تغیرات کے بعد ابن رشد کے فلسفہ کی جو حقیقت رہ گئی تھی اس کا حاصل یہ تھا،

(۱) مافوق الفطرت کا انکار (۲) معجزات کا انکار (۳) فرشتوں کا انکار (۴) جنوں کے وجود کا انکار (۵) کائنات کے جزئی تغیرات میں یہ قدرت کی مداخلت کا انکار (۶) تمام مذاہب و ادیان کو باطل محض سمجھنا، یہ خیالات تھے جو ابن رشد کے جانب منسوب تھے اور لوگ انہیں عقائد فاسدہ پر ایمان رکھنے کی وجہ سے ابن رشد کے پیرو کہلاتے تھے، حالانکہ غریب ابن رشد کو یہ خبر تک نہ تھی کہ میرے عقائد کی وجہ ایمان اس طرح اڑا لی جائیگی،

(۲)

مذہبی طبقہ کی مخالفت کا دور

فلسفہ کی اشاعت کی نئی تحریک جو تیرہویں صدی میں شروع ہوئی تھی، چرچ اسکا ابتداء سے مخالفت تھا۔ ۱۲۰۹ء میں جبکہ ابن رشد کی کتابوں کا یورپ میں کوئی نام بھی نہ جانتا تھا، پاریس کی ایک مجلس پیرس میں منعقد ہوئی جس نے یہ اعلان کیا کہ ارسطو کی کتابوں کا پڑھنا پڑھنا حرام ہے، چنانچہ امور سی اور داکو و ڈینیٹو کی کتابیں اس مجلس کے حکم سے جلادی گئیں، لیکن جب اس مخالفت کا کوئی اثر نہ ہوا تو ۱۲۱۵ء میں ایک اور مجلس منعقد کی گئی جس نے ارسطو اور ابن سینا کی کتابوں کے متعلق دوبارہ حرمت کا فتویٰ شائع کیا۔ ۱۲۳۱ء میں پوپ گریگوری نہم نے حکم دیا کہ عربی فلسفہ کا پڑھنا پڑھنا قطعاً بند کر دیا جائے، اس وقت تک ابن رشد کے فلسفہ کا کوئی سوال نہ تھا، نفس عربی فلسفہ کی تحریک ہی مخالفت کا

باعث تھی، ولیم آورگنے پہلا شخص ہے جو ابن رشد کی تردید پر آمادہ ہوا، گو اس زمانہ میں ابن رشد اور ابن سینا وغیرہ کی تصنیفات رائج ہو چکی تھیں تاہم اس وقت تک یورپ کے لوگوں میں عرب کے فلسفہ کے متعلق چند غلط فہمیاں پھیلی ہوئی تھیں تاریخ کی ناواقفیت کی وجہ سے لوگوں کو یہ بھی معلوم نہ تھا کہ اسکندریہ فردوسی اور ابن رشد میں سے کون پہلے گذرا ہے، ابن رشد کی وفات کو زیادہ زمانہ گزرا تھا تاہم لوگ یونانیوں کی طرح ابن رشد کو بھی فلاسفہ متقدمین میں شمار کرتے تھے، ولیم آورگنے ابن سینا پر بعد انہ الزام قائم کرتا ہے، لیکن ابن رشد کو وہ شریف مزاج فلسفی سمجھتا ہے، اس زمانہ میں صحیح تاریخ کی ناواقفیت کی وجہ سے عموماً اقتباسات غلط ہو جاتے تھے، چنانچہ ولیم آورگنے اپنی کتابوں میں ابو معشر کی ارسطو کی کسی کتاب کی شرح اور ابن الطفیل کی کتاب الطبیعیات سے اقتباسات نقل کرتا ہے، حالانکہ اس کو یہ نہیں معلوم تھا کہ ابو معشر نے ارسطو کی کتابوں کی کوئی شرح نہیں لکھی اور ابن الطفیل طبیعیات کے کسی رسالہ کا مصنف نہیں ہے، ولیم آورگنے نے ابن رشد کے بہت سے خیالات کی تردید کی ہے، مگر ان موقعوں پر وہ ابن رشد کا نام تک نہیں لیتا، بلکہ ابن سینا اور ارسطو وغیرہ کے ناموں سے اون کی تردید کرتا ہے، چنانچہ یہ مسئلہ کہ علت العمل پہلے عقل اول کا صدور ہوا اس نے امام غزالی کی جانب منسوب کر کے اس کی تردید کی ہے، اسی طرح قدما عالم کے مسئلہ کو اس نے محض ابن سینا اور ارسطو سے منسوب کیا ہے، تعجب یہ ہے کہ وحدت عقل کا مسئلہ جو خاص ابن رشد کی ایجاد ہے اس کو بھی کمین وہ ارسطو کے جانب منسوب کرتا ہے، کمین فارابی اور کندی کے جانب اور کمین ابن سینا کا نام اس نے لے دیا ہے، ایک جگہ لکھتا ہے کہ ارسطو نے یہ مسلک اس لئے ایجاد کیا تھا کہ افلاطون کا عالم مثال والا نظریہ باطل ہو جائے،

مذہبی طبقہ میں ڈامیسکین فرقہ ابن رشد کے فلسفہ کا سب سے زیادہ مخالف تھا، اس فرقہ کی بنیاد سنیت ڈامیسک نے ڈالی تھی ۱۱۵۱ء اس کا سنہ پیدائش اور ۱۲۱۰ء سال وفات ہے، اس کے

جانبِ عیب: جانبِ خوب: شہد: وہ دونوں کا: یہ دونوں فریقے اس کے پہلے پہلے میں اور
 نہایت متعصب ہوتے تھے، فرانسیکن فرقہ عربی فلسفہ کی حمایت کرتا تھا، اسکے مقابلہ میں ڈامینیکن فرقہ
 کی جانب سے اس کی مخالفت ہوتی تھی، یہ دونوں فرقے اس زمانہ میں حرلیٹ اور د مقابل تھے چنانچہ
 راجر ہیکن اور ڈنس اسکٹس کے مقابلہ میں ڈامینیکن فرقہ میں سے جس نے سب سے پہلے ابن رشد
 کے فلسفہ کی مخالفت کا علم بلند کیا وہ البرٹس میگنین تھا، یہ ۱۱۹۶ء میں پیدا ہوا اور ۱۲۲۱ء میں
 سینٹ ڈامینیک بانی فرقہ کے عین سال وفات میں اس کے حلقہ ارادت میں شامل ہوا، اسی زمانہ
 سے اس نے معلمی کا پیشہ بھی اختیار کیا، مگر آخر کار درس و تدریس کا مشغلہ ترک کر کے ایک خانقاہ میں گوشہ
 نشین ہو گیا، فلسفہ عرب کی رد میں اس نے بہت سی کتابیں لکھی ہیں، ابن سینا کا بہت مداح تھا اور
 ابن رشد کی اس بنا پر تردید کرتا تھا کہ اس نے ابن سینا کی مخالفت کی ہو، حدت عقل کے مسئلہ کی تردید
 میں اس نے ایک خاص رسالہ لکھا جو جس کے متعلق اس کا خود بیان یہ ہے کہ ۱۲۵۵ء میں پوپ الگزینڈر
 چہارم نے یہ مجھ سے لکھوایا، اس مسئلہ کی تائید میں اس نے پہلے تیس دلیلیں ذکر کی ہیں پھر اس کے بعد
 چھتیس دلیلوں سے اس کی تردید کی ہو، اس صورت سے نتیجہ واضح ہو لینے تقسیم اصوات کے اصول کی
 رو سے اس مسئلہ کے مؤیدین کو مقابلہ چہہ دونوں کے شکست ہوئی،

البرٹس کے بعد مشہور سینٹ ٹامس اکویناس اپنے استاد کی مسند درس پر بیٹھائیے ان کی ایک قدیم
 مشہور خانہ ان میں ۱۲۲۵ء میں پیدا ہوا تھا، اس کی ابتدائی تعلیم کینیسیو اور نیپلز میں ہوئی، مگر آخر میں
 وہ بولونگ میں البرٹس کے حلقہ درس میں شریک ہو گیا، ۱۲۵۵ء میں وہ پیرس یونیورسٹی میں دنیاوی فلسفہ
 اور منطق کا پروفیسر مقرر ہوا، ۱۲۵۸ء میں جب پوپ گرگوری دہم نے ایک مذہبی مجلس اس غرض سے
 منعقد کی کہ لاطینی اور یونانی چرچ میں اتحاد پیدا کیا جائے تو اس مجلس کے سامنے سینٹ ٹامس نے ایک

رسالہ پیش کیا جس میں یونانی چرچ کی غلطیاں و کمالات یقیناً، یورپ میں اس رسالہ کی بہت دھوم مچ گئی اور سینٹ ٹامس چرچ کا حامی تسلیم کر لیا گیا، اس کے دو برس بعد ۱۲۷۴ء میں اس نے انتقال فرمایا، اس کا استاد البرٹس ابن سینا کی نقل اتارتا تھا اور یہ ابن رشد کی، چنانچہ ابن رشد کی نقل میں ارسطو کی کتابوں کی چھوٹی بڑی اور متوسط شرحیں اس نے بھی لکھی تھیں، اس نے عربی فلسفہ کے حسب ذیل محرکات آثار مسائل کی شد و مد سے تردید کی ہر مادہ کی حقیقت سے ناواقفیت کے باوجود اس کی ازلیت کے دعوے کا رد (۲) عقول عشرہ کے باہمی تاثر اور ان سے عالم کی پیدائش کے مسئلہ کا رد (۳) اس مسئلہ کا رد کہ عقل اول باری تعالیٰ اور عالم کے مابین واسطہ ہے، نیز یہ کہ وہ واحد منفرد ہے (۴) تدبیر آسمانی کا انکار جو عوام کے ذہن میں ہے، اس کا رد (۵) اس مسئلہ کا رد کہ لاشے سے شے کا وجود نہیں ہو سکتا آخر الذکر مسئلہ کے رد میں وہ کہتا ہے کہ ابن شد اور ارسطو کی غلطی یہ ہے کہ وہ عالم کی پیدائش کو حرکت سے تعبیر کرتے ہیں، یعنی یہ سمجھتے ہیں کہ عالم ایک حالت سے دوسری حالت میں منتقل ہو گیا، وجہ یہ ہے کہ حالت موجودہ میں چونکہ یہی نظر آتا ہے کہ کوئی چیز نئی نہیں پیدا ہوتی بلکہ ایک حالت سے دوسری حالت میں منتقل ہو جاتی ہے، اس لیے اس حالت پر ان لوگوں نے عالم کی پیدائش کا بھی قیاس کر لیا حالانکہ اس وقت کی حالت اس وقت کی حالت سے بالکل مختلف ہے، حقیقت یہ ہے کہ عالم کی پیدائش حرکت یا انتقال صورت کا نام نہیں ہے بلکہ اس کی پیدائش باری تعالیٰ کے فیضانِ رحمت سے ہوئی ہے جو مادہ اور زمانہ دونوں سے مستغنی ہے، فرض ارسطو کی غلطی تو صرف اس قدر رہتی کہ اس نے حرکت اور زمانہ کو ازلی ثابت کیا ابن شد نے غلطی پر غلطی یہ کی کہ اس مسئلہ کی بنا پر اس نے سرے سے خلقِ عالم ہی کا انکار کر دیا،

سب سے زیادہ جس مسئلہ میں اس نے ابن رشد کا حریفانہ مقابلہ کیا ہے وہ وحدتِ عقل کا مسئلہ ہے جو خاص ابن رشد کی ایجاد تھا، یہاں تک کہ ایک خاص کتاب اس نے اس مسئلہ کی تردید میں لکھی

اس کتاب میں اس نے ابن رشد کے علاوہ یورپ کے بعض مدرسہ فلسفیوں کی بھی ترویج کی ہے اور ان کو یہ الزام دیا ہے کہ یہ لوگ خواہ مخواہ ہر ایک مسئلہ میں محدود یعنی ابن رشد کی پیروی کرنے لگے ہیں، ان کو یہ نہیں سمجھتا کہ ابن رشد نے تو ارسطو کے مشائی فلسفہ کو بھی غارت کر کے رکھ دیا ہے، اس سلسلہ میں وہ نہایت جوش کے ساتھ تمام یونانی فلسفیوں کے نام گنا کر کہتا ہے کہ ارسطو، اسکندر افروسی، ابن سینا، ثیمو زاسطیس، ثاسطیوس، نورفوریوس، میں سے کوئی بھی تو اتنا احمق نہیں ہے کہ ابن رشد کی طرح تمام انسانوں میں ایک عقل کا وجود تسلیم کرتا ہو، پھر وہ کہتا ہے کہ اگر تمام انسانوں میں ایک ہی عقل پائی جائیگی تو برابر اور فجار کا فرق کیسے نمایاں ہوگا اور خدا کے بھلے اور بڑے بندوں میں امتیاز کس طرح کیا جائیگا، عقل فاعل کے ساتھ عقل مفعول کے اتصال کے مسئلہ کی ترویج میں بھی اس نے اسی قسم کے جوش کا اظہار کیا ہے، ابن رشد کی جانب سے اس مسئلہ کی تشریح وہ یوں کرتا ہے کہ موت کے بعد جب عقل فعال سے انسان کا اتصال ہو جاتا ہے تو اس وقت اتصال کی بدولت اس میں عقل مفارقت کے ادراک کی قابلیت پیدا ہو جاتی ہے، یعنی جس طرح زندگی میں ہم عقل بالقوہ کی مدد سے مادی چیزوں کا ادراک کرتے ہیں، اسی طرح مرنے کے بعد ہم عقل فعال کی مدد سے نفوس مفارقتہ کا ادراک کر سکیں گے، لیکن عقل فعال سے اتصال حاصل کرنے کی کیا صورت ہے؟ اس کی صورت یہ ہے کہ ہم معقولات کے صحیح کشف و ادراک کی قوت اپنے میں پیدا کریں، بات یہ ہے کہ ہمارا نفس ایک جوہر مجرد ہے جو کسی چیز کا ادراک اس وقت تک نہیں کرتا تا وقتیکہ اس کی ماہیت بدل کر اپنی ایسی نہیں بنالیتا ہے، گویا ادراک کے معنی یہ ہیں کہ عاقل و معقول ایک ہو گئے، اس بنا پر معقولات کے ادراک کی عادت کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ خود ہمارا نفس ان معقولات سے متحد ہوتا چلا جاتا ہے، پس اس عادت کو جتنی زیادہ ترقی ہوگی، سیکھ ہمارے نفس کو بھی عقل فعال سے قرب ہوتا جائیگا، یہاں تک کہ آخرین دونوں ایک ہو جائیں گے، اور چونکہ عقل فعال میں مادی اور غیر مادی ہر طرح کی اشیاء منکشف ہوتی ہیں لہذا اس اتصال کی

بدولت مادی اور غیر مادی اشیاء اور عقول مفارقتہ سبب کا انکشاف خود بخود ہم کو ہونے لگے گا، سینٹ ٹامس نے اس مسئلہ کو خود مثالی فلسفہ کے اصول سے باطل کیا ہے کہ وہ کہتا ہے کہ فلسفہ میں یہ تسلیم کر لیا گیا ہے کہ انسان کو ہر چیز کا ادراک اوس کی شے و مثال کے ذریعہ سے ہوتا ہے لیکن معقولات اور عقول مفارقتہ شے و مثال سے برہمی ہیں کیونکہ وہ وجود خارجی اور وجود ذہنی میں کہیں بھی مادیت کے جامہ میں نمود نہیں ہو سکتیں اور شے و مثال صرف اسی چیز کے ذہن میں آسکتی ہے جس میں کم از کم مادیت کا شائبہ پایا جاتا ہو اس بنا پر یہ کیسے ممکن ہے کہ انسان براہ راست معقولات کا ادراک کر سکے،

غرض سینٹ ٹامس کی کوشش یہ تھی کہ خود ارسطو ہی کے اصول سے ابن رشد کا فلسفہ باطل کر دیا جائے، اس نے یہ اپنا خیال متعدد مقامات پر ظاہر کیا ہے کہ ارسطو اگر ایک غلطی کرتا ہے تو اہل عرب اوس پر دس پانچ غلطیوں کا اور اضافہ کر دیتے ہیں یعنی خود ارسطو کا فلسفہ اتنا غلط نہیں ہے جتنی اہل عرب کی ایجادیں غلط ہیں،

سینٹ ٹامس نے مسیحیت کی حمایت اور فلسفہ کی تردید کی جو کوششیں کی تھیں اودن کی بنا پر اس کے مرنے کے بعد مسیحی دنیا میں اس کو لازوال شہرت حاصل ہوئی، چنانچہ ڈائمنکین فرقون کے پادری بزرگ حاصل کرنے کی غرض سے اس کی لاش ٹولوزا ٹھا کر لے گئے، پوپ پائس پنجم نے اس کو "امام خاص" کا خطاب عطا کیا، علمی دنیا میں وہ رئیس العلماء کے لقب سے اب تک یاد کیا جاتا ہے، عوام میں یہ مشہور ہو گیا کہ اس کی قبر موعود برکات الہی ہے،

ٹامس ایکویناس کی وفات پر ریمونڈ مارٹینی نے فلسفہ عرب کی مخالفت میں کتابیں لکھیں اس نے ابن رشد کی تردید میں امام غزالی سے مدد لی ہے، کہا کرتا تھا کہ فلسفہ کی تردید فلسفی کے منہ سے اچھی معلوم ہوتی ہے، وحدت عقل کے مسئلہ کا وہ بہت مخالفت تھا، اس کا خیال تھا کہ یہ مسئلہ ابن رشد نے غلط طور پر

افذ کیا ہے، ریمونڈ مارٹینی کے بعد جیل دسی لیسین، برنارڈ ٹریلیا، ہارڈ ٹیلیک، بہت مشہور ہوئے، ان میں سے ہر ایک نے نہایت جوش و خروش کے ساتھ ابن رشد کی تردید میں حصہ لیا، انہی کا مشہور شاعر وینیسی بھی فلسفیانہ حیثیت سے فلسفہ عرب کا حکمران ابن رشد کے مخالفوں میں تھا، اس نے سیکر کے حلقہ درس میں ابن رشد کے فلسفہ کی تعلیم پائی تھی اسی وجہ سے باوجود مخالفت کے وہ ابن رشد کا احترام کرتا تھا، چنانچہ اپنی مشہور کتاب ”جہنم“ میں اس نے ابن رشد کو طہودن اور بے ایمانوں کے زمرہ میں شامل کرنے سے پرہیز کیا ہے، ابن رشد کے مخالفوں میں سینٹ ٹامس کے بعد جیل دسی روم کو زیادہ شہرت حاصل ہوئی، اس کو عرب کے تمام فلسفیوں میں ابن رشد سے زیادہ عداوت تھی، چنانچہ اپنے ہم عصر دن کے خلاف وہ اس کو طہود اور بدین سمجھتا تھا،

لیکن ان تمام مخالفین ابن رشد میں جو شخص سب کا پیشرو تھا وہ ریمونڈ ٹلی نامی ایک شخص تھا، یہ ۱۲۲۵ء میں پیدا ہوا، ایک عرصہ تک عیاشی میں مشغول رہا، لیکن ایک اتفاقی حادثہ کے باعث اس کو تعلیم کا شوق پیدا ہوا، اس کو اسلام کے اثر و قوت کے مٹانے کی زیادہ فکر رہتی تھی، اور اس سلسلہ میں وہ ابن رشد کے فلسفہ کے پیچھے پڑ رہتا تھا، اس کی غرض محض اسلام یا ابن رشد کے فلسفہ کی قلمی تردید تھی، بلکہ وہ یورپ کے سارے عیسائیوں کو مسلمانوں کے خلاف صلیبی جنگ لڑنے پر آمادہ کرنا چاہتا تھا، چنانچہ اس غرض سے وہ ۱۲۸۵ء میں لوپ ہونورس چہارم کے دربار میں حاضر ہوا اور یہ عرضداشت پیش کی کہ مسلمانوں کے برباد کرنے کے لیے ایک بڑا لشکر تیار کیا جائے، اور عربی زبان کی تعلیم کے لیے یونیورسٹیاں قائم کی جائیں جب اس دربار میں کچھ شنوائی نہ ہوئی تو ۱۳۱۶ء سے ۱۳۱۷ء تک وہ پیرس، جینوا، آنت پیر، پلسیا اور نیپلز کا دورہ اس غرض سے کرتا رہا کہ یہاں کے لوگوں کو اپنی تجویز میں مدد دینے پر آمادہ کرے مگر سودا اتفاق سے اس کو ہر جگہ ناکامی ہوئی، بالآخر باؤس ہو کر وہ ۱۳۱۷ء میں دیاناک کی بڑی مجلس میں شریک ہوا، اور پوپ کلینٹ پنجم کی

خدمت میں یہ تحریک پیش کی کہ ایک لشکر جو مسلمانوں کے برابر کرنے لیے تیار کیا جائے، عربی زبان کی تعلیم کے لیے یونیورسٹیاں قائم کی جائیں اور تصانیف ابن رشد کے ناجائز ہونے کا فتویٰ دیدیا جائے، سو اتفاقاً اس مجلس سے بھی وہ ناکام واپس آیا اور تھک کر گھر میں بیٹھ رہا، اس واقعہ کے تین یا چار سال بعد ۱۳۱۵ء میں انتقال کیا،

یورپ اس وقت تک ظاہر پرست تھا، کوئی اعلیٰ سے اعلیٰ خیال لوگوں کے ذہنوں میں نہ تھک رہا، نہ ہوتا تھا، تاہم تصویروں کے پر وے پر وہ حیات جاوید نہ حاصل کر لیتا، اس کا نتیجہ یہ تھا کہ مذہبی عقاید تصویروں کے البم میں چلتے پھرتے نظر آتے تھے، فلسفہ دیواروں کی زیب و زینت کے کام آتا تھا اور جذبات لطیفہ تو خیر ہمیشہ سے تصویروں اور مقعون میں بند ہونے کے قابل سمجھے جاتے رہے ہیں،

قاعدہ ہو کہ جب انسان پر مذہب کا غلبہ ہوتا ہے تو ہر وقت مذہبی خیالات اس کے دماغ میں سما رہتے ہیں، ثواب کی امید، سزا کا خوف، عذاب قبر کا ہولناک تخیل، قیامت کا ہوشربا سانحہ، غرض اسطرح کی صدائیں ہر وقت اس کے کانوں میں پڑتی رہتی ہیں، قرون متوسطہ میں یہ چرچا اس قدر بڑھ گیا تھا کہ ٹلی کے مصور بہشت و دوزخ اور قیامت کے ہوشربا واقعات کی رنگ برنگ کی تصویریں بنانے کے عادی ہو گئے تھے، یہ تصویریں مختلف طرح کی ہوتی تھیں، بعضوں میں یہ دکھایا جاتا تھا کہ گنہگار آگ میں ڈالے جا رہے ہیں اور کہیں یہ دکھایا جا رہا تھا کہ نیک بندے بہشت کی مسرتوں سے لطف اٹھا رہے ہیں، اس سلسلہ میں یہ ایک نیا طریقہ نکلا تھا کہ لحدوں اور بیدنیوں کی بھی تصویریں لی جاتی تھیں، چنانچہ اس دور میں مختلف طریقوں سے ابن رشد کی اتنی تصویریں لی گئیں کہ چارہ تمام یورپ میں بیدنیوں میں شہر ہو گیا، چودھویں صدی کے ایک مشہور مصور نے ۱۳۱۵ء میں ایک عمدہ مرقع تیار کیا جو سینٹ کیتھرائن کے گرجا میں ہر تمام پسا نصب کیا گیا، اس مرقع کی صورت یہ تھی کہ سب سے اوپر ذات الہی جلوہ گری، جس کے گرد اگر دلاکھ صفت بہتے ہیں، ذات الہی کے

نور کی شمعیں منتشر ہوتی ہیں، نیچے بادل کی سطح پر حضرت موسیٰ، پولوس، اور اناجیل اربعہ ہیں اور نور کی شمعیں ان پر آگے پڑتی ہیں، بادل کے نیچے تھامس کھڑا ہے جس پر نور کی شمعیں حضرت موسیٰ وغیرہ سے گزر کر پڑتی ہیں، ذرا نیچے دونوں جانب ارسطو اور افلاطون کھڑے ہیں، ان دونوں کے ہاتھ میں دو کتابیں ہیں جن سے نور کا ایک سلسلہ بلند ہو کر تھامس کے سر تک پہنچتا ہے اور ذات الہی کے نور میں غلو طہ ہو جاتا ہے، تھامس کرسی پر بیٹھا ہوا ہے، اس کے ہاتھ میں کتاب مقدس کھلی ہوئی ہے جس کے سرورق پر لکھا ہوا ہے کہ میرا منہ سچ بولتا ہے، اور میرے ہونٹھے فضالت کے منکر ہیں، تھامس کی کرسی کے چاروں طرف ہر درجہ و رتبہ کے مقدس پادریوں کی قطار ہے جن پر تھامس کی تصانیف کی شمعیں پڑ رہی ہیں، انہیں شمعاعون میں سے ایک شمع ابن رشد پر بھی پڑتی ہے جو تھامس کے سامنے زمین پر بچھا ہوا پڑا ہے،

(۳)

دور اصلاح

چودھویں صدی عیسوی کے آخر سے فلسفہ میں ایک نیا انقلاب پیدا ہوا، اب تک علمی دنیا دو طبقوں میں منقسم تھی اور دونوں اپنے اپنے دعویٰ کے ثبوت میں یکساں عقلی دلیلین استعمال کرتے تھے، ایک دو طبقہ جو عربی فلسفہ خاص کر ابن رشد کے پردہ میں ارسطو کے مشائی فلسفہ کی حمایت کرتا تھا اور مذہب کے مقابلہ میں آزاد خیال شمار کیا جاتا تھا، اس طبقہ میں فرانسیسیں فرقہ اور ابن رشد کے دیگر متبعین شامل تھے، دوسرا طبقہ مذہب عیسوی کے ان متکلمین کا جو فلسفہ ہی کے اسلمہ سے مذہب کی حمایت میں ارسطو اور ابن رشد کی تردید کرتے تھے، یہ گروہ ڈامینیکان و تھامس کے پیروں کا تھا لیکن ایک نیا گروہ اور پیدا جس کی غرض یہ تھی کہ بے معنی

لفظی بحثوں کے بجائے کارآمد مسائل فلسفہ میں حل کئے جائیں اور اس طرح فلسفہ کی تجدید کی جائے، یہ زمانہ مسیحیت کی اصلاح اور فرقہ پرستوں کی پیدائش کا تھا، جرمنی میں مذہب کی اصلاح کا سنگ بنیاد رکھا گیا اور اٹلی میں فلسفہ کی اصلاح کا،

اٹلی سے صدائے اصلاح بلند ہونے کی وجہ یہ تھی کہ یہیں پیٹریوٹسٹری واقع تھی جو اس وقت علم و فن کا بڑا مرکز تھی، پیٹریوٹسٹری کے پروفیسر نہایت ذہنی اثر ہوتے تھے، دوسرے ممالک میں یہاں کے نصاب و طرز تعلیم کی تقلید کی جاتی تھی، کتابوں کا ذخیرہ بھی یہاں کافی تھا، عربی اثر بھی یہاں براہ راست نمایاں تھا، غرض اس وقت صرف یہی ایک درسگاہ ایسی تھی جو ایک عرصہ تک عربی اثر کے ماتحت رہنے کے علاوہ علم و فن کی زندہ یادگار تھی، ظاہر ہے کہ فلسفہ کی اصلاح کے لئے اس سے زیادہ اور کون مقام موزون ہو سکتا تھا، بڑا سبب یہ تھا کہ چودھویں صدی میں جب مشرق کی بڑی حکومتیں ترکوں کے کامیاب حملے شروع ہوئے تو مشرق کے فضلا نے عموماً قرب کی وجہ سے اٹلی ہی کا رخ کیا، یونان اور سلطانیہ کے فضلا ان میں اصل یونانی زبان کی کتابیں مقفل پڑی تھیں، ترکوں کے حملوں سے بھاگ کر جب یونانی فضلا نے اٹلی میں پناہ لی تو یہ نادر ذخیرے بھی وہ اپنے ساتھ لیتے آئے، یہ کتابیں دیکھ کر حایان فلسفہ کی آنکھیں کھل گئیں، مدون سے یہ لوگ ارسطو کے فلسفہ کی شرح و تفسیر میں مشغول تھے اور خود ارسطو کی کتابوں سے ان کو واقفیت نہ تھی، اس کی کتابوں کے سمجھنے میں عرب مفسرین کی شرحوں سے مدد لی جاتی تھی حالانکہ یہ مفسر خود بھی یونانی زبان سے واقف نہ ہوتے تھے اور محض عربی ترجموں پر اعتماد کر کے تفسیر کرتے تھے، جب خود ارسطو کی کتابیں اصل یونانی زبان میں دستیاب ہو گئیں تو ان شرحوں کی ضرورت باقی نہ رہی، اس کا لازمی نتیجہ یہ تھا کہ عربی زبان و فلسفہ کا اثر بالکل زائل ہو گیا اور بجائے اس کے یونانی زبان کی درس گاہیں قائم ہونے لگیں،

ریمنڈ وللی نے عربی اثر کے خلاف اس نئی تحریک کی بنا ڈالی، وہ خود اگرچہ اپنی زندگی میں

بکثرت پیدا ہوئے تھے۔ یہ سب بابت ہوئے۔ سنی دہرے سے اس کی موت کے بعد اس تحریک میں بڑی کامیابی ہوئی، اس کی سبب کے ضلع میں ۱۳۰۰ عین پڑا رک پیدا ہوا جو اس تحریک کا بہت بڑا سرگرم تھا۔ اس کے باپ نے اس کو قانون کے پیشہ میں لگانا چاہا تھا، مگر قدرت کو اس سے کچھ اور کام لینا منظور تھا۔ اس پیشہ میں اس کا دل نہ لگا اور آخر کار پیڈوائن آکر پڑھا، یہ لیٹن اور یونانی زبان کا بڑا ماہر تھا، فلسفہ پر بھی اس کی بعض تصانیف موجود ہیں، لیکن اس کی ذاتی دلچسپی کا میدان علم الاخلاق تھا جس پر اس نے متعدد بلند پایہ تصانیف یا دو کار چھوڑی ہیں۔

پڑا رک کا خیال تھا کہ عربوں نے علم و فن کی کوئی خاص خدمت انجام نہیں دی، انھوں نے صرف یونانی تہذیب و تمدن کے بعض آثار کی حفاظت بیشک کی ہے، مگر جبکہ خود یونانی تمدن کے حقیقی بقایات الصالحات پر ہم کو دسترس حاصل ہو گیا تو اب اس کی کیا ضرورت باقی رہی کہ ایک اجنبی قوم یونانی تمدن و تہذیب کی تعلیم حاصل کی جائے، پڑا رک نہ صرف عربی اثر ہی کا دشمن تھا بلکہ اس کو خود عربی قوم سے عداوت تھی، چنانچہ وہ اپنے ایک دوست کو لکھتا ہے: میں تم سے اس مہربانی کا متوقع ہوں کہ تم عربوں کو اس طرح فراموش کر دو کہ گویا دنیا میں کبھی اذکار وجود نہ تھا، مجھے اس قوم کی قوم سے نفرت ہے، یہ خوب یقین رکھو کہ یونان میں فلسفی طبیب، مقرر اور کچھ سب طرح کے لوگ پیدا ہوئے ہیں، دنیا کا وہ کون سا ملک جس میں یونانی ماہرین کی کتابیں موجود نہ ہوں، لیکن عربوں کے پاس کیا ہو صرف، دوسروں کا بچا کچھ اسرار میں ان کے یہاں کے طبیبوں فلسفیوں اور شاعروں سے خوب واقف ہوں اور یہ میرا اعتقاد ہے کہ عرب قوم سے کبھی نیکی کا طور نہیں ہو سکتا، اور تہذیب و تمدن سے یہ قوم کو سون دور ہے، مجھے حیرت ہے کہ ہمارے ملک کے پڑھے لکھے لوگ کیوں اس قدر عربوں کے گردیدہ ہیں، مجھے اپنے ملک کے ایک طبیب کی زبان سے یہ سنکر سخت صدمہ ہوا کہ اگر فن طب میں عربوں کی تحقیقات کا وجود نہ ہوتا تو آج دنیا کے پردہ پر کوئی طبیب

پڑارک کے بعد عربی لٹریچر کے بجائے یونانی لٹریچر کی تحصیل کی طرف عام توجہ شروع ہوئی، یونانی فلاسفہ جو مشرق سے بھاگ بھاگ کر آئے انھوں نے اٹلی میں نئی درسگاہیں جا بجا قائم کر دیں جن میں یونانی لٹریچر اور فلسفہ کی تعلیم ہوتی تھی، اس نئی تحریک کی بڑی خصوصیت یہ تھی کہ اس کی وجہ سے قدیم علوم و فنون نئے سرے سے زندہ ہو گئے اور تجدید و تاسیس کا یہ مذاق اس قدر وسعت پذیر ہوا کہ قدیم علوم و فنون کے احیاء کے علاوہ فلسفہ کے قدیم فرقوں کی نئے سرے سے بنیاد ڈالی گئی، ایسے مثلاً ارسطو کے مقلد، اشراقیہ (افلاطون کے پیرو) لذیہ (اپیکیوریس کے متبعین)، اسٹوائک (زینیو کے مقلد) سوفسطائیہ، لاوریہ، اور اشکلیں غرض تمام قدیم یونانی فرقے نئے سرے سے زندہ ہو گئے، وجہ یہ تھی کہ تمام قدیم یونانی مصنفوں کی کتابیں اصل یونانی زبان میں دستیاب ہو گئی تھیں جن کو پڑھ کر ہر شخص کسی نہ کسی قدیم فرقہ کی جانب اپنے تئیں منسوب کرنے لگتا تھا، ان نئے فرقوں کی پیدائش کا نتیجہ یہ تھا کہ عربی اثر کمزور ہوا تھا، اور ابن رشد کے نام کی وقعت مٹنے لگی تھی،

ابتدائی دور میں جن لوگوں نے یونانی مشائی فلسفہ کی تجدید و تاسیس میں حصہ لیا ان کے نام یہ ہیں گارزا (متوفی ۱۲۷۸ء) جارج اسکولاریس وغیرہم، لیکن ۱۴۹۹ء کی تاریخ باشندگان اٹلی کے لیے سب سے زیادہ مبارک تھی جبکہ لیونیسیس نے پیڈوا یونیورسٹی کے مال میں ایک مجمع کے روبرو اصل یونانی زبان میں ارسطو کے فلسفہ کی تعلیم دینا شروع کی اس موقع پر یونیورسٹی کی طرف سے بہت بڑی تقریب منائی گئی اور شعراء نے مسرت آمیز نظمیں کہیں لیونیسیس باوجود اس کے ابن رشد سے زیادہ بد عقیدہ نہ تھا، بلکہ اس کو ارسطو کا مستند مفسر سمجھتا تھا،

لیونیسیس کے بعد اس سلسلہ میں پامپوناٹ بہت مشہور ہوا، اسی کے عہد میں ابن رشد کے

پیر وون کے مقابلہ پر یونانی مشائی فلسفہ کے طرفداروں نے الگ اپنا فرقہ بنالیا اور دونوں میں ایک عرصہ تک خانہ جنگی برپا رہی ان دو فرقوں میں مابہ الزام سلسلہ یہ تھا کہ مرنے کے بعد روح باقی رہتی ہے نہیں؟ ابن رشد کے پیرو بدستور اس بات پر اڑے تھے کہ مرنے کے بعد انسان کی روح خدا میں جا کر مل جاتی ہے، جہاں گو اس کی شخصیت فنا ہو جاتی ہو مگر کلی حیثیت سے خدا کے وجود کے ساتھ اس کا وجود بھی ہمیشہ باقی رہتا ہے، پامپوناٹ اس کے مقابلہ میں اسکندر افروسی کے اس نظریہ کی حمایت کرتا تھا کہ مرنے کے بعد روح بھی فنا ہو جاتی ہے، اس مسئلہ میں ان دونوں فرقوں کی باہمی آویزش کا نتیجہ یہ ہوا کہ عملی طور پر بھی یونانی فلسفہ مشائیہ اور عربی مشائی فلسفہ کے درمیان ایک حد فاصل قائم ہو گئی، یعنی یونانی لٹریچر کے طرفدار اسکندر افروسی کو سند میں پیش کرتے تھے اور عربی لٹریچر کے دلدادہ ابن رشد کو،

نذہبی طبقہ میں اس سے پہلے گو ابن رشد بیدینی کے الزام کی وجہ سے بہت بدنام تھا، مگر اس بحث کا نتیجہ یہ ہوا کہ تھوڑے عرصہ کے لیے نذہبی طبقہ میں ابن رشد کی وقعت دوبارہ قائم ہو گئی، اسکندر افروسی کے پیرو جو کہ بقا روح کے مسئلہ کا انکار کرتے تھے اسلئے اسکا اثر ہوا کہ نذہبی طبقہ ابن رشد کے پیروؤں کی حمایت کرنے لگا، چنانچہ پوپ پیوہم کی تحریک پر پادریوں کی ایک کونسل جمع ہوئی جس نے بالاتفاق حسب ذیل امور پاس کئے،

(۱) وہ لوگ گمراہ ہیں جو عقیدہ فنا روح کے قائل ہیں یعنی اسکندر افروسی کے پیرو،

(۲) اور وہ بھی گمراہ ہیں جن کا خیال یہ ہو کہ بعض عقیدے کو نذہبی حیثیت سے غلط ہوں مگر فلسفہ کی نظریں وہ غلط نہیں ہوتے،

(۳) یہ مجلس فلسفہ کے معلموں کو حکم دیتی ہو کہ وہ ناجائز عقیدہ و ان خیالات کی تعلیم دیتے وقت اون کی تردید بھی کرتے جایا کریں،

(۴) یہ مجلس تمام پادریوں کو حکم سے آگاہ کرتی ہو کہ پانچ برس سے زیادہ ان کو فلسفہ کی تحصیل میں مشغول رہنے کی اجازت نہیں ہے، بشرطیکہ وہ اس دوران میں دینیات کی تعلیم کے ساتھ ساتھ حاصل

کرتے رہے ہوں،

پاموناٹ کے مقابلہ میں ابن رشد کے گروہ کے دو شخص بقائے روح کے عقیدہ کی حمایت کرتے تھے ایک اچلینی اور دوسرے آگسٹس نفیس، ان میں سے اول الذکر نے کوئی خاص شہرت حاصل نہیں کی، البتہ ثانی الذکر نہایت مشہور تھیں اور ابن رشد کا زامقلہ تھا، اس نے پوپ لیدو ہم کے حکم سے پاموناٹ کی تردید اور بقائے روح کے مسئلہ کی تائید میں ایک کتاب لکھی جو مذہبی طبقہ میں نہایت قدر کی نگاہوں سے دیکھی گئی، آگسٹس نفیس نے ابن رشد کی بعض کتابوں کی شرحیں بھی کی ہیں، چنانچہ اس نے ۱۴۹۵ء سے ۱۴۹۷ء تک دو برس کے عرصہ میں اپنے زیر اہتمام ابن رشد کا ایک مکمل ایڈیشن شائع کیا، وحدت عقل کے مسئلہ میں وہ ابن رشد کا موافق تھا، نیز جو اہر مجردہ اور نفوس فلکیہ کے نظریہ میں بھی اس نے ابن رشد کی حمایت کی ہے،

اسکندر افروسی کے حامیوں کے علاوہ ایک اور گروہ پیدا ہو گیا تھا جو ارسطو اور ابن رشد کے مقابلہ میں افلاطون کے فلسفہ کی حمایت کرتا تھا، لوگون کا خیال تھا کہ افلاطون کا فلسفہ مذہب سے زیادہ مطابقت رکھتا ہے، اس بنا پر عام طور سے ارسطو کے مقابلہ میں افلاطون کی نسبت لوگون کی عقیدت کا رجحان زیادہ ہوتا جاتا تھا، اٹلی میں جس شخص نے سب سے پہلے افلاطونی فرقہ کا سنگ بنیاد رکھا وہ قسطنطنیہ کا ایک باشندہ جارج گیمسٹ نامی تھا، جارج گیمسٹ کے بعد ساریونے اس جدید فرقہ کے نشوونما میں نمایاں حصہ لیا، سب سے آخر میں مارسل فیسین پیدا ہوا جو اس فرقہ کا بہت بڑا سرگروہ تھا، ۱۴۲۳ء میں بمقام فلانس اس کی پیدائش ہوئی تھی یہ بانی فرقہ جارج گیمسٹ کے ارشد علامہ میں تھا، ۱۴۹۱ء اس کا سال وفات ہے، اس کا خود بیان یہ ہے کہ حامیان ابن رشد کے فرقہ سے ان کی میدنی کی بنا پر بے نفرت ہوئی لیکن اس کے بعد میرے لیے صرف ایک راستہ باقی رہ گیا تھا

وہ یہ کہ مین فلسفہ کا کوئی ایسا فرقہ تلاش کروں جو مذہب سے عداوت نہ رکھتا ہو، چنانچہ ایک مدت کی تلاش کے بعد جارج گیگسٹ کی تلمذ کی سعادت مجھے نصیب ہوئی جو اس زمانہ میں فلسفیوں کا ستارہ اور مذہبی طبقہ میں معزز و باوقار شمار کیا جاتا تھا، مارشال فیسین نے ایک خاص کتاب میں ابن رشد کے نظریہ وحدت عقل کی تردید کی ہے،

ان فرقوں کے علاوہ مصلحین کا ایک فرقہ اور تھا جس کو نہ صرف ابن رشد اور ارسطو سے بلکہ قدیم طرز کے فلسفیانہ دلائل و براہین اور نفس مسائل ہی سے نفرت تھی جو ان دنوں فلسفہ کے تمام فرقوں میں معرکہ آرا خیال کیے جاتے تھے، پیک میزینڈول اور دیوڈزاس گروہ کے مشہور لوگ ہوئے ہیں دیوڈزاس قدیم فلسفہ مدرسہ کا نہایت سخت دشمن تھا، چنانچہ اپنی کتابوں میں اس نے فلسفہ کی وہ جہان اڑائی بین، مذہبی طبقوں میں سے جیسویٹ فرقہ سترھویں صدی عیسوی میں ابن رشد کے فلسفہ کی تردید پر کمر بستہ ہوا، چنانچہ اس فرقہ کے سرگروہ انیٹونی نے وحدت عقل کے مسئلہ کے خلاف بہت کچھ لکھا ہے، اسکے ہم عصر باسیلون کا لہجہ اس مسئلہ کی تردید میں اس سے بھی زیادہ سخت تھا، وہ ابن رشد کو ملکی و سیدین وغیرہ الفاظ کے سوا کسی اور لفظ سے کبھی یاد نہیں کرتا،

ابن رشد کے فلسفہ پر اس زمانہ میں ہر چار طرف سے حملے جو ہو رہے تھے ان میں سب سے زیادہ سخت جدید سائنس و فلسفہ کے علمبرداروں کا حملہ تھا، ابن رشد کے فلسفہ نے تقریباً تین چار صدیوں تک یورپ پر حکومت کی تھی، اس دوران میں عجیب عجیب انقلابات کا وہ شکار ہوا، کبھی اوس پر سیدنی و انجی کی تہمت لگائی جاتی تھی اور کبھی اوس کے برعکس مذہب کے ثبوت میں اس سے استدلال کیا جاتا تھا، کبھی اس کی کتابیں مقبولیت کا رتبہ پا کر معلموں کے درس و تدریس کے کام آتی تھیں اور کبھی اس کی کتابوں اور فلسفہ سے اس قدر ناواقفیت کا اظہار کیا جانے لگتا تھا کہ اوس کی نسبت انٹرا ورتان کا

طوفان بلند ہو جاتا تھا، کبھی اوس کے خیالات کی تائید و حمایت کی جاتی تھی اور کبھی اوس کے اصلی خیالات سے کوئی خبر بھی نہ ہوتا تھا اور اس سلسلہ میں اگر کوئی شخص اوس کی نسبت کوئی جھوٹی بات جوڑ دیتا تو لوگ اس کو آسانی سے قبول کرتے پر تیار ہو جاتے تھے، غرض ابن رشد کی شخصیت اس کے فلسفہ اور اوس کے نظریات میں اوس کے مرنے کے بعد جتنے آٹھ پھر ہوئے ہیں شاید دنیا کے کسی بڑے سے بڑے فلسفی کے حالات و خیالات میں اتنے عظیم الشان انقلاب نہ ہوئے ہونگے، لیکن باوجود ان ہمہ تن غیرات اور سلسلہ وار مخالفتوں و محالوں کے فلسفہ کے تمام قدیم و جدید فرقوں میں سے صرف اسی ایک فلسفہ کی یہ خصوصیت تھی کہ ایک عرصہ تک یہ ہر قسم کی مخالفتوں کا کھلے میدان میں مقابلہ کرتا رہا اور کسی حملہ سے اس کو اتنا بھی صدمہ نہ پہونچ سکا کہ کچھ لمحوں کے لئے اس کی حدائے اصلاح دھیمی پڑ جاتی، ڈو امینیکن فرقہ کی مناظرانہ تردیدیں، سینٹ تھامس کی دندان شکن محکمانہ فصاحت و بلاغت، جیسویٹ فرقہ کی افترا پر وازیان، ڈائشی کی شاعرانہ ہزل گوئی، آٹلی کے مصوروں کی اہانت آمیز صناعتی و مصوری، پادریوں کی کونسلوں کے تنقید و نقادوں کی متعدد دپوچوں کے مذہبی فراہین، محکمہ احتساب عقائد کی جاسوسیوں اور اس کی عالم سوز آتش انتقام، غرض سارے جہان کی مخالفتیں ایک طرف اور ابن رشد کا فلسفہ اور اس کے دماغی و اعتقادی ثمرات و اثرات ایک طرف، ان دونوں قوتوں کا تصادم دونوں یورپ میں قائم رہا، لیکن ان مخالفت قوتوں میں کوئی قوت بھی ابن رشد کے فلسفہ کو پوری شکست نہ دے سکی،

ہاں صرف ایک قوت تھی جو ابن رشد کے فلسفہ کو شکست دے سکتی تھی اور اس کا جواب ابن رشد کے فلسفہ کے پاس نہ تھا یعنی جدید فلسفہ و سائنس کی قوت، حقیقت میں ابن رشد کے فلسفہ کی پشت پر دو قوتیں اور تھیں جو سارے یورپ کو اپنے اثر میں جکڑے ہوئے تھیں، مینے ارسطو کے نام کی قدامت پرستانہ تعظیم و تقدیس اور عیسائیوں کا فلسفیانہ علم کلام، ابن رشد کا فلسفہ انھیں دو قوتوں کے بل پرچی رہا تھا، لیکن جدید سائنس و فلسفہ نے انھیں دو قوتوں پر براہ راست حملہ کیا جس سے قرون متوسطہ تمام خیالی

عمارت زمین پر آرہی اور فلسفہ مدرسہ کی ذہانت و کثرت کے تمام ہوائی قلعے منہدم ہو گئے، یہ طوفان
 ایسا سخت تھا کہ ابن رشد کی تمام کتابوں کو بھی بہا لیکر، باوجود اس کے اس میں شک نہیں کہ جدید
 فلسفہ کی عمارت جس بنیاد پر تعمیر کی گئی اس کا مصالحہ اسی فلسفہ کے خس و خاشاک کے اندر سے فراہم
 کیا گیا تھا، یعنی مبادی عقلیت کے وہ نایاب جواہر جسے جو ابن رشد کی خیالی ٹوٹی پھوٹی عمارت کے انبار
 میں منتشر و پراگندہ تھے ان کو جوڑ کر ایک جدید فلسفہ کی بنیاد رکھی گئی تھی، لارڈ بکن، ڈیکارٹ، ہروڈ،
 گلیلیو، نیوٹن، وغیرہم اس جدید فلسفہ کے مؤسس اول تھے جن کے نظام فلسفہ نے قدیم فلسفہ کی
 شکل و صورت کچھ سے کچھ کر دی، ڈیکارٹ نے جو کائنات کو جسم و روح دو متضاد مظہروں میں تقسیم کرنے
 اور روح کو جسم سے الگ ایک جوہر مجرد روحانی ہستی ماننے کے عقیدوں کا یورپ میں مؤسس اول
 خیال کیا جاتا ہے، اپنے فلسفہ کے یہ مبادی و حقیقت ابن رشد ہی کے فلسفہ سے حاصل کیے تھے، اسی طرح
 جدید سائنس جو اپنے آپ کو اس مسئلہ کا موجب سمجھتی ہے کہ کارخانہ عالم مادہ اور قوت کا زرگاہ ہے اور یہ
 دونوں ازلی ہیں قوت کبھی فنا نہیں ہوتی بلکہ طرح طرح کی صورتیں بدلا کرتی ہے، چنانچہ برقی، اور حرارت
 وغیرہ اس کے متعدد صورت و اشکال ہیں، یہ مسئلہ بھی حقیقت میں ابن رشد کے فلسفہ کی آواز باز گشت ہے،
 جو عالم کے ازلی و ابدی ہونے پر نہ صرف اصرار کرتا ہے بلکہ اس کو ایک "عقل عام" اور "ذہنی حیات قوت
 عامہ" کا مظہر بتاتا ہے اسی قوت سے عالم کی ابتدا ہوئی ہے اور اسی میں اس کا انجذاب عالم کی فنا ہے،
 عالم کی ابتدا ہر گز بلا تخلیق کے اس کی انتہا ہوگی مگر بدون طریق عدم و فساد عام کے حیوان و انسان
 دونوں اسی قوت کے مظہر ہیں اور ان دونوں میں جو کچھ فرق ہے وہ محض کثرت و ادراک کا ہے،
 نہ کہ نوعیت و شرف و درجات کا، اس فلسفہ کی غلطی یہ تھی کہ اس نے اس عقیدہ عام کے خلاف کہ انسان
 عقل و ادراک کی وجہ سے حیوان سے افضل ہے یہ تعلیم دی کہ تمام کائنات میں ایک ہی عقل پائی
 جاتی ہے جو مصدر و منتہا ہے کائنات ہے، قرون متوسطہ کی کور عقلین قوت عامہ یا عقل کل کے فلسفہ کے

انہرار سمجھنے سے قاصر تھیں، مگر جب سائنس نے "مدارِ حیات" اور کائنات کے نفسانی و دماغی ارتقاء و انحطاط کے منازل، دریافت کر کے یہ ثابت کر دیا کہ تمام عالم صرف کسی ایک ہی قوت کا مظہر و جلوہ گاہ ہے تو اس وقت سب کو نظر آنے لگا کہ ابن رشد یہ جو تعلیم دیتا تھا کہ تمام انسانوں میں صرف ایک عقل پائی جاتی ہے جو تمام کائنات کی مبدؤ و منتہا ہے اس میں غریب ابن رشد کا کیا قصور تھا جو مذہبی طبقہ کی جانب سے اس کو بیدین و محد کا خطاب ملا،

تقریباً ۱۰۰۰ سالوں سے
تقریباً ۱۰۰۰ سالوں سے
تقریباً ۱۰۰۰ سالوں سے
تقریباً ۱۰۰۰ سالوں سے

دوسری روایت دوم
رسالہ اہل سنت والجماعت و نزول اللہ پر اجماع کے
عقائد کی تحقیق، طبع دوم

حیات مالک امام الکبیر کی سوانح عمری مولانا ابوبکر
خلافت اور تہذیب و تمدن، آغاز اسلام سے اس تک
ہندوستان کے اسلام، آغاز اسلام سے اس تک
دنیائے اسلام اور خلافت، موجودہ ہندوستان خلافت

کی قیام بقا کے لیے دنیا کی مسلمانوں کی جدوجہد کہی ہیں مصنف
کے سفر یورپ کے دلچسپ معلومات ہیں
خلافت عثمانیہ اور دنیا اسلام اس میں یہ لکھا گیا ہے
کہ خلافت عثمانیہ نے مسلمانوں اور اسلامی ملکوں کی گذشتہ صدی

میں کیا خدمتیں انجام دی ہیں،
سہارا و حواہی اسلام، مسلمانوں کے جگمگاتی
بہادری کے کارنامے، طبع سوم

مولانا عبد السلام ندوی
اسوہ صحابہ جلیلہ، صحابہ کے عقائد، عبادت، اخلاق
اور معاشرت کی صحیح تصویر اور تہذیب و تمدن کے اسلام کا عملی خاکہ، اسکا
مطالعہ ہر مسلمان کا فرض ہے، صفحات ۳۵۰،

اسوہ صحابہ جلد دوم، صحابہ کے سیاسی، انتظامی اور
علمی کارناموں کی تفصیل، صفحات ۵۰۰، قیمت
انقلاب الاحم، ڈاکٹر لیبان کی مشہور کتاب قوم کی ترقی
و تہذیب کے قوانین نفسی کا خلاصہ، طبع دوم، قیمت
اسوہ صحابیات، صحابیات کے مذہبی اخلاقی اور علمی کارنامے
میں قیمت

سیرت محمد بن عبد العزیز، حضرت عمر بن عبد العزیز خلیفہ اموی
کے سوانح حیات اور ان کے تجدد و انکار نامے طبع دوم قیمت
مولوی عبد الباقی ندوی
برکے اور اسکا فلسفہ، مشہور فلاسفر برکے کے حالات زندگی

اور اسکے فلسفہ کی تشریح، مجلد ۱، غیر مجلد
مبادی علم انسانی، ادبیت کی ترویج میں برکے کی مشہور
کتاب پرنسپل آف ہیومن لاج کا نہایت فہیدہ اور سنجیدہ ترجمہ
جس میں جو اس انسانی پر بحث کر کے ادب کا اہلکار کیا گیا

مولوی عبد الماجد علی
شعوبی بحر انجمن، شیخ مصطفیٰ کی ایک باب شعوبی مع
سوانح مصطفیٰ

فلسفہ جذبات، جذبات، انسانی کی نفسی تشریح، علامہ
سہام حسن، موسیو چرچا پال ایک فرانسیسی مصنف کے خیالات
در بارہ امن و عالم و اخوت، انسانی و خون انسانی اور اولیوں کی
ترجانی ہے اور اس کے بہ مولوی صاحب شوق و تہذیب جس میں مہینوں

مسائل پر تحلیل و ترقی کی تعلیمات کی تفصیل ہے، اردو میں، بکلی
خیالات میں ۱۰۰۰ صفحے قیمت
مکالمات برکے، برکے کے ڈاکٹر اس کا ترجمہ جس میں علم

کی صورت میں لکھے گئے ادبیت کا اہلکار کیا ہے، قیمت اختلاف کاغذ غیر
مولوی سعید صاحب لکھنؤ
تفسیر المسلمین، (عربی، مستشرق کی مفسر اور اردو)

عقلی تفسیر قرآن لکھا جڑا، نہایت دیدہ ریزی سے اہم رازی کی
تفسیر کبیر سے جمع کیے گئے ہیں، عمدہ ٹائپ میں چھپی ہے، قیمت
سیر الصحابہ، از دواچ مطہر، نبات طاہرات اور عام صحابہ
کی سوانح عمری اور ان کے علمی اخلاقی کارنامے
پروفیسر سید نواب علی ایم اے
معارف الدین، جدید علم کلام پر ایک حقیقی تفسیر، فلسفہ
جدیدہ اور مذہب کی باہمی تطبیق پر بہترین تبصرہ